Editora
UFPel
Série Investigação Filosófica
Textos selecionados de
Filosofia Antiga
Cesar Augusto Mathias de Alencar
(Organizador)
DISSERTATIO
FILOSOFIA

Textos Selecionados de Filosofia da Antiga

Série Investigação Filosófica

TEXTOS SELECIONADOS DE FILOSOFIA ANTIGA

Cesar Augusto Mathias de Alencar
(Organizador)

Pelotas, 2022

Série Investigação Filosófica

A Série Investigação Filosófica, uma iniciativa do ***Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia*** do Departamento de Filosofia da UFPel e do ***Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica*** do Departamento de Filosofia da UNIFAP, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação da tradução para a língua portuguesa de textos selecionados a partir de diversas plataformas internacionalmente reconhecidas, tal como a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (https://plato.stanford.edu/), por exemplo. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos relevantes tanto para a utilização enquanto material didático quanto para a própria investigação filosófica.

ORGANIZADOR DO VOLUME
Cesar Augusto Mathias de Alencar (UNIFAP)

TRADUTORES E REVISORES
Danilo Costa Lima (PUC-SP)
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes (IFTM)
Mariane Farias de Oliveira (USP)
Vitor Gonçalves de Souza (USP)

CRÉDITO DA IMAGEM DE CAPA
RAFAEL. Cardinal and Theological Virtues, wall of justice, south.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Virt%C3%B9_e_due_scene_02.jpg

GRUPO DE PESQUISA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA (UNIFAP/CNPq)

O Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica (DPG/CNPq) foi constituído por pesquisadores que se interessam pela investigação filosófica nas mais diversas áreas de interesse filosófico. O grupo foi fundado em 2010, como grupo independente, e se oficializou como grupo de pesquisa da Universidade Federal do Amapá em 2019.

MEMBROS PERMANENTES DO GRUPO

Aluízio de Araújo Couto Júnior
Bruno Aislã Gonçalves dos Santos
Cesar Augusto Mathias de Alencar
Daniel Schiochett
Daniela Moura Soares
Everton Miguel Puhl Maciel
Guilherme da Costa Assunção Cecílio
Kherian Galvão Cesar Gracher
Luiz Helvécio Marques Segundo
Paulo Roberto Moraes de Mendonça
Pedro Merlussi
Rafael César Pitt
Rafael Martins
Renata Ramos da Silva
Rodrigo Alexandre de Figueiredo
Rodrigo Reis Lastra Cid
Sagid Salles
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

Universidade Federal do Amapá
Departamento de Filosofia
Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica

NEPFil online
Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Primeira publicação em 2022 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Textos selecionados de filosofia antiga.
[recurso eletrônico] Organizador: Cesar Augusto Mathias de Alencar – Pelotas: NEPFIL Online, 2022.

209p. - (Série Investigação Filosófica).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-00-47169-4

1. Filosofia Antiga. 2. Clássicos. I. Alencar, Cesar Augusto Mathias de.

COD 100

wp.ufpel.edu.br/nepfil

SUMÁRIO

Sobre a Série Investigação Filosófica **11**
Introdução **13**

(I) Sócrates **15**
1. A estranheza de Sócrates 16
2. O problema de Sócrates: quem Sócrates realmente foi? 20
2.1 Três fontes primárias: Aristófanes, Xenofonte e Platão 21
2.2 Estratégias interpretativas contemporâneas 26
2.3 Implicações para a filosofia de Sócrates 33
3. Uma cronologia do Sócrates histórico no contexto da história de Atenas e das datas dramáticas dos diálogos de Platão 34
4. A tradição socrática e seu alcance além da Filosofia 48
Bibliografia 52

(II) A ética de Aristóteles **59**
1.Prolegômenos 60
2.O bem humano e o argumento da função 62
3.Metodologia 64
3.1As virtudes tradicionais e o cético 64
3.2Diferenças e afinidades com Platão 66
4. Virtudes e deficiências, Continência e Incontinência 68
5.A doutrina do meio termo 70
5.1A virtude ética como uma disposição 70
5.2A teoria ética não oferece um procedimento decisório 74
5.3O ponto de partida para a razão prática 75
6.As virtudes intelectuais 77
7.Akrasia 80
7.1Leituras alternativas da posição de Aristóteles acerca da akrasia 84

8.Prazer 86
9.Amizade 91
10. As três vidas comparadas 97
Glossário 100
Leituras adicionais 101
Bibliografia 104

(III) A psicologia de Aristóteles 119
1. Os Escritos Psicológicos de Aristóteles 120
2. O Hilemorfismo em Geral 122
3. As Relações Hilemórficas Alma-Corpo: Materialismo, Dualismo, Sui Generis? 125
4. As Faculdades da Alma 128
5. Nutrição 129
6. Percepção 131
7. Mente 133
8. Desejo 138
Bibliografia 140

(IV) Proclo 153
1. Vida e obras 154
1.1 “Proclo ou na felicidade” (Marino 'Life of Proclo) 155
1.2 Obras (sobreviventes e perdidas) 156
2. O comentador de Platão 157
3. Pontos de vista filosóficos 161
3.1 Metafísica e Teologia 162
3.2 Causalidade 164
3.3 Psicologia e Epistemologia 167
3.4 Ética (Providência, destino, livre arbítrio, o mal) 170
3.5 Física, Astronomia e Matemática 172
3.6 Teurgia 179
4. Influência 182
Bibliografia 184

Sobre o organizador 206
Sobre os tradutores 206

SOBRE A SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

A *Série Investigação Filosófica* é uma coleção de livros de traduções de verbetes da *Enciclopédia de Filosofia de Stanford* (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), que se intenciona a servir tanto como material didático, para os professores das diferentes subáreas e níveis da Filosofia, quanto como material de estudo, para a pesquisa e para concursos da área. Nós, professores, sabemos o quão difícil é encontrar bons materiais em português para indicarmos aos estudantes, e há uma certa deficiência na graduação brasileira de Filosofia, principalmente em localizações menos favorecidas, em relação ao conhecimento de outras línguas, como o inglês e o francês. Sendo assim, tentamos suprir essa deficiência, introduzindo essas traduções ao público de Língua Portuguesa, sem nenhuma finalidade comercial, meramente pela glória da Filosofia. Aproveitamos para agradecer a John Templeton Foundation por financiar a publicação de vários dos livros de nossa série, incluindo este, e eximi-la de quaisquer opiniões aqui contidas, as quais são de responsabilidade de seus devidos autores. [*This publication was made possibile through a support of a grant from John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation.*]

Essas traduções foram todas realizadas por filósofos ou por estudantes de filosofia supervisionados, além de, posteriormente, terem sido revisadas por especialistas nas respectivas áreas. Todas as traduções dos verbetes foram autorizadas pelo querido Prof. Dr. Edward Zalta, editor da *Enciclopédia de Filosofia de Stanford*, razão pela qual o agradecemos imensamente. Sua disposição em contribuir para a ciência brinda os países de Língua Portuguesa com um material filosófico de excelência, disponibilizado gratuitamente no site da Editora da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), assim, contribuindo para nosso maior princípio, a ideia de transmissão de conhecimento livre, além de, também, corroborar nossa intenção, a de promover o desenvolvimento da Filosofia em Língua Portuguesa e seu ensino no país. Aproveitamos o ensejo para agradecer, também, ao editor da

UFPel, na figura do Prof. Dr. Juliano do Carmo, que apoiou nosso projeto desde o início. Agradecemos, ainda, a todos os organizadores, tradutores e revisores, que participam de nosso projeto. Sem a dedicação voluntária desses colaboradores, nosso trabalho não teria sido possível. Esperamos, com o início desta Série, abrir as portas para o crescimento desse projeto de tradução e trabalharmos em conjunto pelo crescimento da Filosofia em Língua Portuguesa.

Prof. Dr. Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (NEFIL/UFPEL)
Editores da *Série Investigação Filosófica*

INTRODUÇÃO

É com satisfação que oferecemos nossa primeira edição de verbetes traduzidos da *Enciclopédia de Filosofia da Stanford* (SEP) sob a temática da Filosofia Antiga. Com a atual curadoria do professor Edward Zalta, a SEP tornou-se referência para diversos temas e problemas examinados pela investigação filosófica, contribuindo para uma importante apresentação do estado da questão à comunidade científica e ao público interessado. A tradução dos verbetes figura, desse modo, como uma valorosa iniciativa para contribuir com o desenvolvimento dos estudos filosóficos em língua portuguesa.

Desde logo, é importante ressaltar que a temática "Filosofia Antiga", por dizer respeito a uma área histórica dos estudos filosóficos em vez de a um campo de problemas a serem examinados, geralmente é compreendida como secundária ou complementar. As lições de Hegel, nesse caso, não deveriam ser esquecidas: pensar a história da filosofia é um exercício próprio ao filosofar. Em especial, no caso da Filosofia Antiga, por lidar não apenas com as primeiras elaborações para os problemas então assumidos como decisivamente filosóficos, mas sobretudo, eu diria, por nos situar definitivamente nessa postura investigativa assumida como um gênero de vida.

A filosofia, como gênero de vida, está no centro do legado socrático. Em um contexto de crise cultural, Sócrates projetou-se como a figura aglutinadora de nomes diversos, desejosos de escapar aos dilemas éticos sem cair no relativismo niilista ou na crença infundada. A proposta socrática, ao situar o compromisso do filósofo com o exame das opiniões, suas e as de seus interlocutores, postas bem ao centro do diálogo, mostrou que a verdade do saber só pode ser obtida quando oferecida à refutação dos ouvintes. Essa disposição ao saber em diálogo, ao mesmo tempo em que fundamenta a reflexão ética no interesse em comum de uma vida em busca do melhor, foi também a responsável por determinar a ciência e o seu método, que exige o diálogo como razão de conhecer.

Toda a filosofia antiga clássica, e de certo modo o que se considera como escolas helenistas, decorrem dessa postura primordial do diálogo em Sócrates. É por isso imprescindível que tenhamos notícias fidedignas acerca do inaugurador da filosofia – e o verbete de Debra Nails, que inicia este volume, procura contribuir com algumas das mais importantes. Ainda

que a maior parte tenha sido retirada dos diálogos de Platão, o mais amplo testemunho dos que nos sobraram sobre Sócrates, Nails tentou aqui e ali complementar seu retrato com aquilo que tanto Aristófanes quanto Xenofonte também noticiaram, de modo a nos oferecer certa imagem de Sócrates que, se não peca pelo excesso, ao menos indica o que pode significar a importância de Sócrates para a história da filosofia.

A escolha dos verbetes para compor esta edição, oriunda do interesse temático dos pesquisadores envolvidos na tradução, procurou oferecer, na medida do possível, um panorama dos principais problemas debatidos por aqueles que seguiram a inspiração socrática para a filosofia. A presença de Platão, o conhecido discípulo de Sócrates autor dos diálogos, encontra-se aqui junto ao último verbete, de Christoph Helmig and Carlos Steel sobre *Proclo*, que em parte resgata o legado filosófico das doutrinas que se formularam após séculos de exercício de exame e de comentário às obras não apenas do próprio Platão, mas também de Euclides, o geômetra, e de Aristóteles, discípulo e maior opositor de Platão. As doutrinas de Proclo fecham este volume por testemunharem aquilo que, na antiguidade tardia, ficou estabelecido como temáticas fundamentais ao exercício filosófico.

É em vista da obra aristotélica que se situam, por fim, os dois verbetes que completam esta edição. Com Richard Kraut, mergulhamos no que *A Ética de Aristóteles* foi capaz de elaborar, ampliando enormemente o âmbito das questões socráticas e das soluções platônicas. Com minucioso trabalho de comentador das reflexões éticas do Estagirita, Kraut disponibiliza um inventário amplo e fartamente documentado para introduzir o leitor em pontos-chave da teoria aristotélica da ação. Em *A psicologia de Aristóteles*, verbete de Christopher Shields, o caráter decisivo da investigação ética e epistemológica do Estagirita recebe o significativo escopo do que hoje entendemos como ciências cognitivas e filosofia da mente, de forma inclusive a contribuir com certas posições atuais de maneira crítica.

Isso posto, é sem dúvidas para mim gratificante poder organizar estes tão importantes verbetes, traduzidos com excelência pelos colegas pesquisadores, de maneira a disponibilizá-los ao grande público interessado em filosofia, e de modo mais especial, aos nossos estudantes da Filosofia Antiga.

Cesar Augusto Mathias de Alencar
Organizador do volume “Textos selecionados de Filosofia Antiga”

(I) Sócrates*

Autora: Debra Nails
Tradução: Cesar A. M. de Alencar
Revisão: Luiz Maurício B. da R. Menezes

O filósofo Sócrates permanece, tal como era visto em sua época (469-399 a.e.)[i], como um enigma, uma personalidade inescrutável que, a despeito de nada ter escrito, é considerado um daqueles poucos filósofos que mudaram para sempre a forma como a própria filosofia deveria ser considerada. Toda a informação que temos sobre ele é de segunda mão, e muitas delas são contestadas vigorosamente. Seu julgamento e sua morte pelas mãos da democracia ateniense, no entanto, ainda são o mito fundador da disciplina acadêmica da Filosofia, e sua influência se faz sentir, em cada época, muito além da própria filosofia. Na medida em que sua vida foi amplamente considerada como paradigmática não apenas em função da vida filosófica, mas também sobre como, em geral, as pessoas devem viver, Sócrates se viu sobrecarregado pela veneração e emulação normalmente reservadas às figuras religiosas – algo estranho a alguém que tanto se esforçou para levar outros

---

* NAILS, Debra, "Socrates", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/socrates/. Último acesso: 11. nov. 2021
The following is the translation of the entry on Socrates by Debra Nails, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/socrates/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a https://plato.stanford.edu/entries/socrates/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

a pensarem por si mesmos e que acabou condenado e executado sob a acusação de irreverência diante dos deuses. Por certo, Sócrates foi capaz de impressionar tanto seus ouvintes que muitos deles se sentiram compelidos a escrever – e todos parecem de acordo em tomá-lo como estranho segundo as convenções da Atenas do século V: desde sua aparência, personalidade e seu comportamento, até suas opiniões e seus métodos.

Tão espinhosa é a dificuldade de distinguir o Sócrates histórico daquele Sócrates dos autores dos textos em que ele aparece – e, além disso, daquele Sócrates de dezenas de intérpretes posteriores – que todo esse assunto em disputa é geralmente referido como sendo *O problema socrático*. Cada época (e cada virada intelectual) produz um Sócrates próprio. Não é menos verdade que, ainda hoje, "o Sócrates 'real' não temos: o que temos é um conjunto de interpretações, cada uma representando algo 'teoricamente possível' acerca de Sócrates", como Cornelia de Vogel (1955: 28) afirmou. Na verdade, de Vogel estava escrevendo acerca de como um novo modelo analítico para interpretar Sócrates estava prestes a se tornar padrão – o modelo de Gregory Vlastos (§2.2), que prevaleceria até meados de 1990. Saber quem Sócrates realmente foi é fundamental de fato a qualquer interpretação dos diálogos filosóficos de Platão, porque Sócrates é a figura dominante na maioria dos diálogos.

1 A estranheza de Sócrates

Os padrões de beleza são diferentes em épocas diferentes e, na época de Sócrates, a beleza podia ser facilmente mensurada pelo padrão divino representado nas majestosas e proporcionais esculturas que adornavam a acrópole ateniense desde a época em que Sócrates completara trinta anos. Ter boa aparência e um comportamento adequado eram importantes para as perspectivas políticas de um homem, já que, na imaginação popular, a beleza e a bondade apareciam vinculadas. As fontes existentes concordam que Sócrates era profundamente feio, parecendo-se mais com um sátiro do que com um homem – e nada parecido com aquelas estátuas que surgiram mais tarde ainda na antiguidade, e que agora se fazem encontrar em sites da Internet e capas de livros. Ele tinha olhos arregalados e esbugalhados que se projetavam para os lados e permitiam-lhe, como um caranguejo, ver não apenas o que estava à frente, mas também o que estava ao lado; nariz achatado e arrebitado, com narinas dilatadas; e grandes lábios carnudos como um

burro. Sócrates deixou seu cabelo crescer, ao estilo espartano (mesmo quando Atenas e Esparta estavam em guerra), andava descalço e sujo, carregando uma bengala e sustentando uma aparência arrogante. Não trocava sua roupa, mas usava durante o dia, de forma eficiente, aquilo com que se cobrira à noite.

Havia algo de peculiar também em seu andar, às vezes descrito como capaz de uma arrogância tão intimidante que os soldados inimigos mantinham distância. Ele era imune aos efeitos do álcool e do frio, imunidade que o tornava objeto de suspeita para seus colegas soldados em campanha. Podemos assumir, com segurança, uma altura média (devido à ausência de menções sobre) e uma constituição forte, dada a vida ativa que ele parece ter levado. Contra a tradição icônica, que o representava barrigudo, Sócrates e seus companheiros são descritos como passando fome (Aristófanes, *Aves*, v.1280-83). Sobre sua aparência, ver Platão, *Teeteto* 143e e *Banquete* 215a – c, 216c – d, 221d – e; de Xenofonte, ver *Simpósio*, 4 19, 5,5-7; e de Aristófanes, *Nuvens* v.362. A escultura de carvalho de Brancusi, com 51,25 polegadas incluindo a base, captura a aparência e a estranheza de Sócrates no sentido de que parece diferente de todos os ângulos, incluindo um segundo "olho" que não pode ser visto se o primeiro estiver à vista. (Veja a página do Museu de Arte Moderna sobre o Sócrates de Brancusi, que oferece vistas adicionais). Também fiéis à reputação de feiúra por parte de Sócrates, mas menos disponíveis, estão os desenhos do artista suíço contemporâneo Hans Erni.

No final do século V a.e., era mais ou menos assumido como certo que qualquer homem ateniense que se preze haveria de preferir fama, riqueza, honras e poder político a uma vida de trabalho. Embora muitos cidadãos vivessem de seu trabalho numa ampla variedade de ocupações, esperava-se que eles gastassem muito de seu tempo de lazer, se o tivessem, ocupando-se com assuntos da cidade. Os homens participavam regularmente da Assembleia de governo e de muitos tribunais da cidade; os que podiam, preparavam-se para o sucesso na vida pública estudando com retóricos e sofistas vindos de fora, que chegaram a se tornar ricos e famosos ensinando os jovens de Atenas a usar as palavras em seu benefício. Eram também conhecidas em Atenas outras formas de ensino superior: matemática, astronomia, geometria, música, história antiga e linguística.

Uma das coisas que pareciam estranhas a respeito de Sócrates é que ele não trabalhava para ganhar a vida, nem participava voluntariamente dos assuntos do Estado. Ao contrário, Sócrates abraçou a pobreza e, ainda que os jovens da cidade estivessem em sua companhia e o imitassem, ele insistia inflexivelmente *não ser um professor* (Platão, *Apologia* 33a-b) e se recusou a vida inteira a aceitar

dinheiro pelo que fazia. A estranheza desse comportamento se ameniza pela imagem que se fazia do que eram os professores e alunos à época: os professores eram vistos como jarros despejando seu conteúdo naqueles copos vazios que eram os alunos. Como Sócrates não era um transmissor das informações que outros deveriam receber passivamente, ele resiste à comparação com os professores. Em vez disso, pôs-se a ajudar muitos a reconhecerem por si mesmos o que era real, verdadeiro e bom (Platão, *Mênon*, *Teeteto*) – numa abordagem nova, e por isso suspeita, da educação. Ele era conhecido por confundir, atormentar e atordoar seus parceiros de conversa, levando-os à desagradável experiência de perceberem sua própria ignorância, um estado que costuma ser superado pela genuína curiosidade intelectual.

Não ajudava em nada o fato de Sócrates parecer ter uma opinião sobre as mulheres mais elevada do que a maioria de seus companheiros, falando de "homens e mulheres", "sacerdotes e sacerdotisas" e nomeando estrangeiras como suas professoras: Sócrates afirmava ter aprendido retórica de Aspásia de Mileto, a esposa de fato de Péricles (Platão, *Menexeno*); e ter aprendido a arte erótica com a sacerdotisa Diotima de Mantinea (Platão, *Banquete*). Sócrates também não era convencional quanto a um aspecto relacionado. Os cidadãos atenienses do sexo masculino das classes sociais mais altas não se casavam antes dos trinta anos, e as mulheres atenienses eram mal educadas e mantidas isoladas até a puberdade, quando então eram oferecidas em casamento pelos pais. Assim, a socialização e a educação dos homens frequentemente envolviam um relacionamento para o qual a palavra inglesa 'pederastia' (embora frequentemente usada) é enganosa – no qual um jovem que se aproxima da idade adulta, de quinze a dezessete anos, se torna o amado de um amante masculino alguns anos mais velho, sob cuja tutela e por cuja influência e dons o homem mais jovem seria guiado e aperfeiçoado. Supunha-se que, entre os atenienses, os homens maduros achariam os jovens sexualmente atraentes, e esses relacionamentos eram convencionalmente vistos como benéficos para ambas as partes, tanto pela família quanto pelos amigos. Um certo grau de hipocrisia (ou de negação), no entanto, estava implícito no acordo: "oficialmente" não envolvia relações sexuais entre os amantes e, se envolvesse, então o amado não deveria obter prazer do ato – só que antigas evidências (as comédias, as pinturas em vasos, etc.) mostram que frequentemente ambas as restrições eram violadas (Dover 1989: 204).

O que era estranho sobre Sócrates é que, embora não fosse exceção à regra dos que se compraziam com jovens atraentes (Platão, *Cármides* 155d, *Protágoras* 309a-b; Xenofonte, *Simpósio* 4.27-28), ele recusou os avanços físicos

mesmo de seu favorito (Platão, *Banquete* 219b-d) e manteve o olhar no aperfeiçoamento de suas almas e da de todos os atenienses (Platão, *Apologia* 30a-b) – missão que dizia lhe ter sido atribuída pelo oráculo de Apolo, em Delfos, desde que sua interpretação do relatório feito pelo amigo Querefonte estivesse mesmo correta (Platão, *Apologia* 20e-23b), e que, por si só, já seria uma afirmação disparatada aos olhos de seus concidadãos. Sócrates também reconheceu um fenômeno pessoal bastante estranho, um *daimonion* ou voz interna que o proibia de fazer certas coisas, algumas triviais outras importantes, frequentemente não relacionadas a questões de certo e errado (não devendo, portanto, ser confundido com noções populares de superego ou consciência). A implicação de que, desse modo, era guiado por algo que considerava divino ou semidivino acrescentava mais uma razão para que os atenienses suspeitassem dele.

Sócrates costumava ser encontrado no mercado e em outros espaços públicos, conversando com várias pessoas distintas – jovens e velhos, homens e mulheres, escravos e livres, ricos e pobres – ou seja, com praticamente qualquer pessoa que pudesse persuadir a se juntar ao seu modo de investigar assuntos sérios através de perguntas e respostas. A obra de Sócrates consistia no exame da vida das pessoas, a sua e a dos outros, porque "a vida não examinada não vale a pena ser vivida para um ser humano", como diz em seu julgamento (Platão, *Apologia* 38a). Sócrates perseguiu obstinadamente essa tarefa, questionando as pessoas sobre o que era o mais importante: por exemplo, sobre coragem, amor, reverência, moderação e, de um modo geral, sobre a situação de suas almas. Fez isso independentemente de seu interlocutor querer ser questionado ou resistir a ele. Os jovens atenienses imitavam o estilo questionador de Sócrates, para grande aborrecimento de alguns cidadãos de mais idade. Ele tinha fama de irônico, embora a ideia do que isso significasse exatamente permaneça ainda controversa[1]; no mínimo, a ironia de Sócrates consistia em dizer que não sabia nada de importante e queria ouvir os outros, mantendo, assim, a vantagem em todas as discussões. Um outro aspecto da muito elogiada estranheza de Sócrates deve ser mencionado: seu obstinado fracasso em se alinhar politicamente com oligarcas ou democratas;

---

[1] Duas posições interessantes sobre a ironia socrática foram desenvolvidas por um estudo mais antigo, o de Kierkeggard (*O conceito de ironia constantemente referido a Sócraes,* 2017 [1841]) e um mais recente, de VLASTOS (*Socrate: Ironist and Moral philosopher,* 1991). [N.T]

ao contrário, tinha amigos e inimigos nos dois lados, e apoiava e se opunha a certas ações de ambos (ver §3).

2 O problema socrático: quem Sócrates realmente foi?

O problema socrático é um ninho de ratos, tamanha sua complexidade decorrente do fato de que diversos autores escreveram relatos sobre Sócrates cujas notícias diferem entre si em aspectos cruciais, levando-nos a indagar quais representações, se existirem, são adequadas ao Sócrates histórico. "Há, e sempre haverá, um 'problema socrático'. Isso é inevitável", disse Guthrie (1969: 6), relembrando uma intrincada história entre antigos e modernos narrada em detalhes por Press (1996), e que só será abordada a seguir. Essas dificuldades aumentam porque todos os que conheceram e escreveram sobre Sócrates viveram antes de ocorrer qualquer padronização das modernas categorias de, ou da sensibilidade para, o que afinal constitui exatidão histórica ou licença poética. Todos aqueles autores apresentam suas próprias interpretações dos temperamentos e das vidas de seus personagens, quer eles pretendam dizê-lo ou não, quer eles escrevam ficção ou biografia ou filosofia (caso a filosofia que eles escreveram tenha personagens) – e por essa razão, outros critérios devem ser introduzidos para decidir entre as visões conflitantes de quem Sócrates realmente foi. Um olhar para as três fontes primárias de informações sobre Sócrates (§2.1) fornecerá a base para avaliar como interpretações contemporâneas diferem (§2.2) e por que essas diferenças são importantes (§2.3).

Todavia, uma coisa é certa sobre o Sócrates histórico: mesmo entre aqueles que o conheceram em vida, havia uma profunda discordância sobre quais eram de fato suas ideias e seus métodos. Além das três fontes primárias abaixo, havia aqueles chamados de "Socráticos menores" – 'menores' não pela qualidade de seu trabalho, mas porque muito pouco ou nada existe dele, e sobre cuja visão de Sócrates provavelmente nunca saberemos o bastante[ii]. Após a morte de Sócrates, a tradição tornou-se ainda mais diversa. Como Nehamas (1999: 99) situou, "dada a exceção dos epicuristas, toda escola filosófica na antiguidade, qualquer que seja sua orientação, tinha nele [Sócrates] seu fundador real ou o tipo de pessoa a quem

seus adeptos deviam aspirar”[2] .

2.1 As três fontes primárias: Aristófanes, Xenofonte e Platão

Aristófanes (± 450– ± 386 a.e.)

Nossa primeira fonte existente – e a única que pode afirmar ter conhecido Sócrates em seus primeiros anos – é a do dramaturgo Aristófanes. Sua comédia *Nuvens*, produzida em 423 a.e., é de um tempo em que os outros dois escritores de nossas fontes existentes, Xenofonte e Platão, ainda eram crianças. Na peça, o personagem Sócrates encabeça um Lugar-de-Pensamento no qual os jovens estudam o mundo natural, dos insetos às estrelas, estudando também técnicas argumentativas engenhosas, sem qualquer respeito pelo senso de propriedade ateniense. O ator que veste a máscara de Sócrates zomba dos tradicionais deuses da cidade (*Nuvens*, v. 247-48, 367, 423-24), sendo nisso imitado, posteriormente, pelo jovem protagonista, oferecendo explicações naturalistas daqueles fenômenos tidos pelos atenienses como divinamente dirigidos (*Nuvens*, v. 227-33; cf. Platão, *Teeteto* 152e, 153c – d, 173e – 174a; *Fédon* 96a – 100a). Pior de tudo: ele ensina técnicas desonestas para evitar o pagamento de dívidas (*Nuvens*, v. 1214–1302), terminando por incentivar os rapazes a baterem em seus pais para lhes exigirem submissão (v. 1408–1302).

A favor de Aristófanes como fonte está o fato de Xenofonte e Platão serem cerca de quarenta e cinco anos mais jovens que Sócrates, o que situa seus conhecimentos sobre o mestre, portanto, apenas nos últimos anos de sua vida.

---

[2] A bem da verdade, também os epicuristas poderiam ser ditos inspirados pela figura de Sócrates, sobretudo pela influência de Aristipo e da escola cirenaica. No caso estoico, ainda que alguns reivindiquem sua ascendência em Antístenes, que foi discípulo de Sócrates, é bastante problemática a linha discipular que se pretende estabelecer entre ele e os cínicos, e destes até os estoicos. Acerca do problema da ascendência filosófica dos cínicos, ver BRANHAM, R.; GOULET-CAZÉ, M. (2000) Los cínicos: el movimento cínico em la antiguedad y su legado. Barcelona, Seix Barral. [N.T.]

Pode-se, razoavelmente, duvidar de que a vida e a personalidade de Sócrates fossem tão consistentes a ponto de Platão, ao caracterizar aquele homem em seus cinquenta e sessenta anos, ter a condição de desfazer totalmente o relato satírico sobre o Sócrates mais jovem, encontrado em *Nuvens* e em outros poetas cômicos. Mais especificamente, os anos entre *Nuvens* e o julgamento de Sócrates foram anos de guerra e turbulência, de tal modo que a liberdade intelectual dos atenienses, da qual Péricles se gabava no início da guerra (Tucídides 2, 37-39), havia sido completamente corroída no final (ver § 3). Dessa forma, o que parecia cômico um quarto de século antes – Sócrates pendurado em uma cesta no palco, falando bobagens – acabou se tornando, àquela altura, uma lembrança ameaçadora.

A comédia, por sua própria natureza, é uma complicada fonte de informações sobre qualquer pessoa. Uma boa razão para acreditarmos que a representação de Sócrates em *Nuvens* não foi meramente um exagero cômico, mas foi sistematicamente enganosa, é que a peça amalgama na personagem Sócrates características para nós bem conhecidas, por serem exclusivas de outros intelectuais do século V (Dover 1968: xxxii-lvii). Talvez Aristófanes tivesse escolhido Sócrates para representar a variedade daqueles intelectuais comumente conhecidos por ser sua fisionomia estranha o suficiente para se tornar cômica por si só. Aristófanes se opôs, genuinamente, ao que ele constata como uma instabilidade social, ocasionada pela liberdade que os jovens atenienses desfrutavam em poder estudar com retóricos profissionais, os sofistas (ver §1), e com filósofos naturais – ou seja, aqueles que, como os pré-socráticos, estudavam o cosmos ou a natureza. O fato de Sócrates evitar qualquer ganho potencial utilizando a filosofia não parece ter sido significativo para o grande comediógrafo.

A representação de Aristófanes é importante porque o Sócrates de Platão diz, em seu julgamento (*Apologia* 18a-b, 19c), que a maioria dos jurados cresceu acreditando nas falsidades espalhadas sobre ele na peça. Sócrates chama Aristófanes de mais perigoso do que os três homens que o acusavam em 399 a.C., porque Aristófanes envenenou as mentes dos jurados quando eles eram jovens. Aristófanes não parou de acusar Sócrates em 423, quando *Nuvens* ficou em terceiro, perdendo para uma peça em que Sócrates foi referido por andar descalço; em vez disso, Aristófanes logo começou a escrever uma revisão, que publicou mas não chegou a produzir. Aristófanes parece ter desistido de reviver *Nuvens* por volta de 416, mas seus ataques a Sócrates continuaram. Novamente em 414, com a peça *Aves*, e em 405 com *Rãs*, Aristófanes reclamou do efeito deletério de Sócrates sobre os jovens da cidade, incluindo a negligência do filósofo em relação aos poetas[ii i].

Xenofonte (± 425– ± 386 a.e.)

Outra fonte para o Sócrates histórico pode ser encontrada no soldado-historiador Xenofonte. Xenofonte diz explicitamente sobre Sócrates: “Jamais conheci alguém que se preocupasse tanto em descobrir o que cada um de seus companheiros sabia” (*Memoráveis*, 4.7.1); e Platão corrobora a declaração de Xenofonte, ilustrando ao longo de seus diálogos a adequação que Sócrates realizava entre o nível e tipo de suas perguntas e os indivíduos específicos com quem conversava. Se é verdade que Sócrates conseguiu situar seu diálogo em um nível adequado a cada um de seus companheiros, as diferenças marcantes entre o Sócrates de Xenofonte e o de Platão podem ser amplamente explicadas pelas diferenças entre as duas personalidades. Xenofonte, por ser um homem prático cuja capacidade para reconhecer questões filosóficas era quase imperceptível, torna plausível que seu Sócrates pareça mais um conselheiro prático e útil, porque esse é o lado de Sócrates que Xenofonte testemunhou.

O Sócrates de Xenofonte difere adicionalmente do de Platão por oferecer conselhos sobre assuntos em que o próprio Xenofonte era experiente, mas Sócrates não era: por exemplo, sobre ganhar dinheiro (*Memoráveis* 2.7) e administrar uma propriedade (*Econômico*). Isto nos sugere a possibilidade de Xenofonte haver se introduzido junto aos escritores de Discursos Socráticos (segundo o rótulo dado por Aristóteles a esse gênero literário; *Poética* 1447b11) a fim de tornar o personagem Sócrates um porta-voz de suas próprias opiniões. Outras obras suas que mencionam ou apresentam Sócrates foram: *Anábasis*, *Apologia*, *Helênica* e *Simpósio*.

Algo que fortaleceu a afirmação prima facie de Xenofonte como fonte para a vida de Sócrates foi seu trabalho como historiador; sua *Helênica* (*História da Grécia*) é uma das principais fontes para o período histórico de 411-362 a.C., depois que a história de Tucídides termina abruptamente em meio à guerra do Peloponeso. Embora a tendência de Xenofonte seja a de moralizar e de não seguir as convenções superiores introduzidas por Tucídides, ainda se argumenta por vezes que, não tendo nenhum eixo filosófico sobre o qual trabalhar, Xenofonte haveria de apresentar um retrato de Sócrates mais preciso que o de Platão. Todavia, duas considerações acabam sempre por enfraquecer essa afirmação: (1) a obra realizada pelo Sócrates de Xenofonte é tão prosaica que se torna difícil imaginar que ele inspirou quinze ou mais pessoas a escreverem Discursos Socráticos no período que seguiu sua

morte; (2) Xenofonte não poderia ter contabilizado muito tempo ao lado de Sócrates, nem pôde contar com informantes confiáveis. Ele morava em Érquia, a cerca de 15 quilômetros, atravessando as montanhas de Himeto, dos redutos de Sócrates na área urbana de Atenas. Seu amor por cavalos e equitação (sobre o qual ele escreveu um tratado ainda valioso) parece também ter tomado um tempo considerável seu. Xenofonte, em 401 a.C., deixou Atenas em uma expedição à Pérsia e, por vários motivos (serviço mercenário para trácios e espartanos; exílio), nunca mais retornou.

Pode-se pôr, ainda, uma terceiro consideração: (3) de certo modo, é imprudente presumir que Xenofonte teria aplicado os mesmos critérios de exatidão tanto para seus discursos socráticos quanto para suas histórias[iv]. O pano de fundo biográfico e histórico que Xenofonte desdobra em suas memórias de Sócrates falha em corresponder às fontes adicionais que temos da arqueologia, história, tribunais e literatura. O uso generalizado de computadores em estudos clássicos, permitindo a comparação de pessoas antigas e a compilação de informações sobre cada um a partir de fontes distintas, torna incontestável esta observação sobre as obras socráticas de Xenofonte. As memórias de Xenofonte são pastiches, vários dos quais simplesmente não poderiam ter ocorrido como apresentados.

Platão (424 / 3-347 a.e.)

Filósofos costumam privilegiar o relato sobre Sócrates feito pelo colega filósofo, Platão. Platão tinha cerca de 25 anos quando Sócrates foi julgado e executado, tendo provavelmente convivido com o velho Sócrates a maior parte de sua vida. Afinal, seria difícil para um menino da classe social de Platão, residente no distrito político (demos) de Colito dentro das muralhas da cidade, evitar alguém como Sócrates. As fontes existentes concordam que Sócrates costumava ser encontrado onde os jovens da cidade passavam seu tempo. Além disso, a representação de indivíduos atenienses feita por Platão provou ao longo do tempo se adequar notavelmente bem às evidências arqueológicas e literárias: em seu uso de nomes e lugares, de relações familiares e de laços de amizade, e até mesmo em sua datação aproximada de eventos em quase todos os diálogos autênticos onde Sócrates é a personagem dominante. Os diálogos têm datas dramáticas que se encaixam no que cada vez mais é possível aprender sobre seus personagens, de forma que, apesar de certos anacronismos incidentais, constata-se haver mais realismo nos diálogos do que a maioria suspeitava[v]. O *Íon, Lísis, Eutidemo, Mênon,*

Menexeno, Teeteto, Eutífron, a tetralogia composta por *Banquete, Apologia, Críton, Fédon* (embora neste último Platão diga não ter estado presente à execução de Sócrates), e a moldura do *Parmênides* são os diálogos nos quais Platão mostra maior familiaridade com os atenienses que ele descreve.

Não se segue, no entanto, que Platão representasse os pontos de vista e métodos de Sócrates (ou de qualquer pessoa, nesse caso) como ele os lembrava, muito menos como foram originalmente expressos. Há diversos cuidados e advertências que precisam ser adotados desde o início. (i) Platão pode ter moldado o personagem Sócrates (ou outros personagens) para servir aos seus próprios propósitos, sejam eles filosóficos ou literários ou ambos. (ii) Há diálogos em que Sócrates é representado como jovem e tais conversas aconteceram, se aconteceram, antes do nascimento de Platão ou quando ele era apenas um garoto. (iii) É preciso ser cauteloso até mesmo com as datas dramáticas dos diálogos de Platão, porque elas são calculadas com referência às personagens que conhecemos principalmente, embora não apenas, a partir dos diálogos. (iv) As datas exatas devem ser tratadas com certa dose de ceticismo, pois a precisão numérica pode ser enganosa. Mesmo quando um determinado festival ou outra referência parece fixar a época ou o mês de um diálogo, ou o nascimento de um personagem, deve-se imaginar alguma margem de erro.

Embora se torne desagradável usar circa ou plus-minus em todos os lugares[3] , os antigos não exigiam nem desejavam a precisão que temos atualmente para essas questões. A título de exemplo, todas as crianças nascidas durante um ano inteiro tinham o mesmo aniversário nominal, o que explica a conversa no *Lísis* 207b, estranha para nossos padrões atuais, em que dois meninos discordam sobre quem é o mais velho. Os filósofos muitas vezes decidiram ignorar completamente os problemas históricos e assumir, por uma questão de argumento, que o Sócrates de Platão é *o* Sócrates que é relevante para o progresso potencial na filosofia. Essa estratégia, como veremos em breve, dá origem a um novo problema socrático (§2.2).

Afinal, qual seria a razão para lermos as palavras de um filósofo morto, escritas sobre outro filósofo morto que, ele mesmo, nunca escreveu nada? Esta é, pode-se ver, uma forma de se levantar uma inquietação bastante comum – por que

---

[3] Circa é advérbio latino utilizado para datações, indicando as noções ‘por volta de’ e ‘aproximadamente’. Já a expressão *plus-minus* parece advir da redução de *nec plus nec minus*, que em latim denota o sentido de ‘tal e qual’ e ‘nem mais nem menos’. [N.T.]

afinal fazer história da filosofia? – para a qual não há uma resposta definida. Pode-se responder que o estudo de alguns de nossos predecessores filosóficos é *intrinsecamente valioso*, filosoficamente esclarecedor e satisfatório. Quando contemplamos as palavras de um filósofo morto, um filósofo com quem não podemos nos envolver diretamente – as palavras de Platão, nesse caso – não buscamos entender simplesmente o que ele disse ou afirmou, mas o que suas proposições implicam, e se elas são verdadeiras. Às vezes, fazer tais julgamentos exige que aprendamos a linguagem na qual o filósofo escreveu, aprendamos mais sobre as ideias de seus antecessores e contemporâneos. Os filósofos verdadeiramente grandiosos, e Platão foi um deles, ainda são capazes de se tornar nossos companheiros numa conversa filosófica, nossos parceiros dialéticos. Em razão de haver ele abordado questões eternas, universais e fundamentais com discernimento e inteligência, nosso próprio entendimento dessas questões acaba intensificado. Isso explica Platão, alguém poderia dizer, mas onde está Sócrates neste quadro? Ele é interessante apenas como um predecessor de Platão? Alguns diriam que sim, mas outros diriam que não são as ideias e métodos de Platão, mas os de Sócrates que marcam o verdadeiro início da filosofia no Ocidente, que Sócrates é o melhor guia dialético, e que o que é socrático nos diálogos deve ser distinguido do que é platônico (§2.2). Entretanto, de que maneira isso é possível?

Eis novamente o *problema socrático*.

2.2 Estratégias interpretativas contemporâneas

Ainda que fosse possível restringirmo-nos exclusivamente ao Sócrates de Platão, o problema socrático reapareceria, porque logo descobriríamos o mesmo Sócrates posto a defender uma posição em certo diálogo platônico, sua contrária em outro, e valendo-se, para começar, de métodos diferentes em diálogos diferentes. As inconsistências entre os diálogos parecem exigir alguma explicação, embora nem todos os filósofos pensem assim (Shorey 1903). Mais notoriamente, o *Parmênides* ataca diversas teorias das Formas que a *República*, o *Banquete* e o *Fédon* desenvolvem e defendem. Em alguns diálogos (por exemplo, no *Laques*), Sócrates apenas remove do jardim aquelas inconsistências e falsas crenças existentes, mas em outros diálogos (por exemplo, no *Fedro*), ele é também um agricultor, apresentando afirmações filosóficas estruturadas e sugerindo métodos novos para testar essas afirmações. Há diferenças em questões menores também. Por exemplo, Sócrates

no *Górgias* se opõe, enquanto no *Protágoras* ele apóia, o hedonismo; os detalhes da relação entre o amor erótico e a vida boa diferem do *Fedro* ao *Banquete*; o relato da relação entre o conhecimento e os objetos de conhecimento na *República* difere do relato do *Mênon*; apesar do compromisso de Sócrates com a lei ateniense, expresso no *Críton*, ele jura na *Apologia* que desobedecerá à legalidade jurídica caso esta lhe obrigue a deixar de filosofar. Outro problema relacionado é que alguns dos diálogos parecem desenvolver posições familiares de certas tradições filosóficas (por exemplo, a de Heráclito no *Teeteto* e o pitagorismo no *Fédon*). Três séculos de esforços para resolver o problema socrático são resumidos no seguinte tópico suplementar:

Adendo 1: Primeiras tentativas para resolver o problema socrático

As soluções propostas para o problema socrático, que poderiam fornecer explicações razoáveis das inconsistências nos diálogos de Platão, estavam disponíveis já no século XVIII (Thesleff 2009). Resíduos das quatro explicações identificadas aqui, com algumas variações, são encontrados nas pretensas soluções propostas durante o século XX. Da mesma forma, os problemas existentes em cada uma estão tão vivos agora quanto estavam antes.

> *i O verdadeiro Sócrates é aquele cujas qualidades em Platão são corroboradas por Aristófanes e Xenofonte.*

Esta visão não pode render muito, porque havia muito pouca sobreposição direta entre as três fontes existentes. Mais tarde, com base na mesma suposição histórica, houve tentativas semelhantes para encontrar o Sócrates real identificando visões que mostravam relativo progresso face às visões pré-socráticas existentes à época: por exemplo, as de Heráclito e Parmênides, dos Pitagóricos, de Xenófanes e Anaxágoras.

> *ii O verdadeiro Sócrates é aquele que afirma nada saber, antes exercendo sua habilidade em buscar entendimento; portanto, Sócrates é aquele retratado em diálogos que terminam de*

> *forma inconclusiva ou em um impasse (isto é, em aporia – que significa, literalmente, estar sem recursos), sem uma indicação clara de como as perguntas iniciais devem ser respondidas ou mesmo qual deve ser o próximo passo na discussão.*

A princípio, isso parecia prometer que o Sócrates real era descrito em diálogos como *Cármides, Laques, Lísias* e *Eutífron*. Com o tempo, entretanto, doutrinas positivas foram identificadas em todos aqueles diálogos que a princípio pareciam aporéticos, apesar de terminarem inconclusivos. Além disso, era problemático que diálogos significativos como *Críton* e *Apologia*, que pareciam, ao menos para alguns estudiosos, historicamente plausíveis, fossem omitidos caso se adotasse esse critério. Além disso, o *Teeteto*, citado frequentemente como inaugurando os tardios *Político* e *Sofista*, termina em *aporia*.

> *iii O verdadeiro Sócrates é aquele que aparece nos primeiros diálogos de Platão.*

O problema era encontrar uma maneira não circular de determinar quais diálogos seriam afinal os primeiros. A única informação segura sobre a ordem dos diálogos de Platão, disponível desde os tempos antigos, era que a *República* foi escrita antes das *Leis*; e isso não significa haver informação suficiente para apoiar uma cronologia completa de datas de composição, sobretudo porque muitos diálogos foram considerados compostos antes da *República*. Seguiram-se duas tentativas importantes para introduzir os critérios apropriados.

(c1) A estilometria (a medição de aspectos do estilo de escrita conscientes e inconscientes de Platão) contribuiu com centenas de artigos que pretendiam mostrar quais diálogos foram os iniciais. No entanto, os proponentes da estilometria não conseguiram superar o problema da circularidade: cada ordem sugerida dependia de primeiro postular um exemplo anterior, ou seja, pré-*República,* para o qual não havia uma confirmação independente possível. Na verdade, o primeiro esforço não circular (Ledger 1989) só foi possível depois que os computadores permitiram a medição e a correlação de um grande número de características estilísticas; os resultados, porém, não confirmaram a expectativa dos estudiosos sobre a ordem dos diálogos.

Outro esforço estilométrico conduziu à sugestão de que expressões estereotipadas como “eu disse” e “ele concordou” deveriam dar lugar ao discurso direto (sugerido em *Teeteto* 143b3). Por esse critério, todos os diálogos com fala direta deveriam ser contados como posteriores a *Teeteto*. No entanto, o critério naufragou nas exceções: *Laques*, por exemplo, teria que ser pós-*Teeteto* quando ele, por todos os outros critérios considerados relevantes, foi escrito no início da carreira de Platão. E *Timeu*, parecendo tão tardio, teria que ser recategorizado como pré-*Teeteto*. Para complicar as coisas, vários diálogos misturam os dois estilos, o dramático e o narrativo.

(c2) O desenvolvimento temático deveria demonstrar que os pontos de vista de Platão evoluíram ao longo do tempo em questões filosóficas específicas, e que a ordem em que os diálogos foram escritos poderia ser determinada colocando os menos evoluídos primeiro. Dois problemas intransponíveis vieram à tona: (a) a visão particular considerada mais altamente desenvolvida dependia inteiramente de opiniões preferidas dos estudiosos que realizaram as investigações; e (b) quando diálogos mais longos, contendo mais de um assunto, foram comparados (por exemplo, *República* e *Banquete*), muitas vezes ocorreu que um diálogo seria altamente evoluído em um assunto e introdutório em um segundo assunto, enquanto outro diálogo teria a configuração inversa, não deixando nenhuma maneira óbvia de distinguir o que seria anterior.

iv O Sócrates real é aquele que passa do interesse pré-socrático pela natureza para uma ética, e não tem teoria das Formas separadas (vagamente baseado em Aristóteles, Metafísica *987b1-6).*

A dificuldade está em que as Formas parecem estar implícitas mesmo nos diálogos que, por todos os outros critérios, seriam considerados precoces (por exemplo, Eutífron, cf. Allen 1971). Além disso, quando questões éticas específicas vieram a ser identificadas posteriormente, as velhas dificuldades da situação c2 reapareceram com relação às visões tomadas como sendo próprias a Sócrates. Alguns estudiosos relutam em admitir que Sócrates brincava com as Formas quando jovem e que, assim, as Formas podem não ter sido novidade, e sim uma etapa inteligente que mais de um filósofo seguiu para superar problemas postos por Parmênides sobre o movimento e a mudança (Parmênides 130b).

***

Os esforços dos estudos contemporâneos reciclam pedaços – incluindo as falhas – dessas tentativas anteriores. Vejamos.

O século XX

Até bem recentemente, na época moderna, esperava-se que a confiante eliminação do que poderia ser atribuído exclusivamente a Sócrates faria permanecer de pé certo conjunto coerente das doutrinas atribuíveis a Platão (que não aparece em nenhum lugar nos diálogos como falante). Muitos filósofos, inspirados pelo estudioso do século XIX, Eduard Zeller, buscavam apreender vastos e impenetráveis esquemas promovidos pelos maiores filósofos. Nada disso era possível no caso de Sócrates, de modo que coube a *Platão* receber todas as doutrinas positivas que poderiam ser extraídas dos diálogos. Na última metade do século XX, entretanto, houve um ressurgimento do interesse por quem era *Sócrates* e quais eram suas próprias opiniões e métodos. O resultado é um problema socrático mais restrito, mas não menos controverso.

Duas linhas de interpretação dominaram as visões sobre Sócrates no século XX (Griswold 2001; Klagge e Smith 1992). Embora tenha havido alguma polinização cruzada e crescimentos saudáveis desde meados da década de 1990, as duas linhas foram por tanto tempo tão hostis uma à outra que a maior parte da literatura secundária sobre Sócrates, incluindo traduções peculiares a cada linha, ainda se divide em dois campos, dificilmente lendo um ao outro: a dos contextualistas literários e a dos analistas. O estudo literário-contextual sobre Sócrates, como faz a hermenêutica de modo geral, usa as ferramentas da crítica literária – usualmente interpretando um diálogo completo de cada vez; suas origens europeias remontam a Heidegger e, antes, a Nietzsche e Kierkegaard. O estudo analítico de Sócrates, como faz a filosofia analítica de modo geral, é alimentado pelos argumentos dos textos – usualmente abordando um único argumento ou um conjunto de argumentos, seja a partir de um único texto, seja entre vários textos; sua origem está na tradição filosófica anglo-americana. Hans-Georg Gadamer (1900–2002) foi o decano da vertente hermenêutica e Gregory Vlastos (1907–1991) da analítica.

Contextualismo literário

Confrontado com inconsistências nas visões e métodos de Sócrates de um diálogo para outro, o contextualista literário não alimenta nenhum problema socrático, porque considera Platão como um artista de habilidade literária insuperável, de modo que as ambiguidades encontradas nos diálogos são tomadas como representações intencionais das ambiguidades reais nos assuntos que a filosofia investiga. Assim, termos, argumentos, personagens e, por certo, todos aqueles elementos que compõem os diálogos devem ser tratados em seu contexto literário. Trazendo as ferramentas da crítica literária para o estudo dos diálogos – visto ser uma prática, afinal, sancionada pelo próprio uso que Platão faz de dispositivos literários e de prática de crítica textual (*Protágoras* 339a – 347a, *República* 2.376c – 3.412b, *Íon* e *Fedro* 262c – 264e) –, a maioria dos contextualistas pergunta a *cada* diálogo o que implica sua unidade estética, pontuando que os próprios diálogos são autônomos, quase não havendo referências cruzadas. Os contextualistas que se mostram atentos ao que consideram como a unidade estética de todo o corpus platônico e, por isso, buscam uma imagem consistente de Sócrates, aconselham leituras atentas dos diálogos e apelam para uma série de convenções literárias e dispositivos que revelariam a personalidade real de Sócrates. Para ambas as variedades de contextualismo, os diálogos platônicos aparecem como uma constelação brilhante, cujas estrelas separadas requerem um foco separado.

Marcando a maturidade da tradição literária contextualista no início do século XXI, é possível encontrar uma maior diversidade de abordagens e uma tentativa de ela se mostrar mais crítica internamente (ver Hyland 2004).

Desenvolvimentismo analítico[vi]

Tendo início na década de 1950, Vlastos (1991, 45-80) recomendou um conjunto de premissas de apoio mútuo que, juntas, fornecem uma estrutura, plausível na tradição analítica, para se entender a filosofia socrática como um campo de interesse distinto do da filosofia platônica. Embora essas premissas tenham raízes profundas nas primeiras tentativas de resolver o problema socrático (veja o Adendo 1), a beleza da configuração pessoal de Vlastos é a causa de sua fecundidade.

A primeira premissa marca uma ruptura com a tradição que considera Platão um dialético que mantinha suas suposições provisoriamente, e as revisava

constantemente; em vez disso, Vlastos assume que

> i Platão sustentou *doutrinas* filosóficas, e
> ii As doutrinas de Platão *se desenvolveram* ao longo do período em que ele escreveu,

o que explica muitas das inconsistências e contradições entre os diálogos (aquelas inconsistências persistentes são tratadas por uma noção complexa de ironia socrática). Em particular, Vlastos conta uma história "como hipótese, não dogma ou fato relatado", descrevendo o jovem Platão em termos vívidos, escrevendo seus primeiros diálogos enquanto estava convencido da "verdade substancial dos ensinamentos de Sócrates e da solidez de seu método". Mais tarde, Platão se torna um filósofo construtivo por direito próprio, mas não sente necessidade de quebrar o vínculo com seu Sócrates, sua "imagem de pai". (O restante da história de Platão não é relevante para Sócrates.) Vlastos rotula um pequeno grupo de diálogos como "transicionais" para marcar o período em que Platão estava começando a ficar insatisfeito com as opiniões de Sócrates. A terceira premissa de Vlastos será então:

> iii É possível determinar com segurança a ordem cronológica em que os diálogos foram escritos e mapeá-los para o desenvolvimento das visões de Platão.

As evidência que Vlastos utiliza para esta afirmação são de variados tipos: dados estilométricos, referências cruzadas internas, eventos externos mencionados, diferenças nas doutrinas e métodos apresentados e outros testemunhos antigos (particularmente, o de Aristóteles). Os diálogos do período socrático de Platão, então chamados de "diálogos elênticos" devido ao método de questionamento preferido por Sócrates, são: *Apologia*, *Cármides, Críton, Eutífron, Górgias, Hípias Menor, Íon, Laques, Protágoras* e o livro 1 da *República*. Os diálogos platônicos segundo os desenvolvimentistas são uma sequência potencialmente discreta, cuja ordem permite ao analista separar Sócrates de Platão com base em diferentes períodos da evolução intelectual do escritor. Finalmente,

> iv Platão coloca na boca de Sócrates apenas o que o próprio Platão acredita no momento em que escreve cada diálogo.

"À medida que Platão muda, a personalidade filosófica de seu Sócrates é feita para mudar" (Vlastos 1991, 53) – uma visão às vezes referida como a "teoria do porta-voz". Isso porque o analista está interessado em posições ou doutrinas (particularmente, como conclusões de, ou testadas por, argumentos), de modo que o foco da análise é geralmente sobre uma visão filosófica particular em ou através dos diálogos, sem atenção especial dada ao contexto ou à consideração dos diálogos no todo; e as evidências de diálogos em estreita proximidade cronológica provavelmente serão consideradas mais fortemente confirmatórias do que as de diálogos de outros períodos de desenvolvimento. O resultado da aplicação das premissas é uma lista firme (contestada, é claro, por outros) de dez teses sustentadas por Sócrates, todas incompatíveis com aquelas dez teses correspondentes sustentadas por Platão (1991, 47-49).

Muitos filósofos analíticos antigos, ao final do século XX, extraíram o ouro que Vlastos havia descoberto, e muitos dos que foram produtivos na linha desenvolvimentista, em seus primeiros momentos, acabaram por seguir seu próprio trabalho construtivo (ver Bibliografia).

2.3 Implicações para a filosofia de Sócrates

É uma ocupação arriscada dizer onde os estudos em filosofia antiga se encontram agora, mas uma vantagem de acessar uma obra de referência dinâmica [como esta] é que os autores se permitem, ou melhor, são *encorajados* a atualizarem seus registros para dar conta dos estudos mais recentes e das mudanças profundas em seus tópicos. Para muitos filósofos analíticos, John Cooper (1997, xiv) soou como o fim da era desenvolvimentista quando descreveu as distinções entre diálogos do período inicial e do intermediário como "uma base inadequada para levar qualquer pessoa à leitura dessas obras. Usá-los dessa maneira é anunciar antecipadamente os resultados de certa interpretação dos diálogos e canonizar essa interpretação sob o pretexto da ordem de composição presumivelmente objetiva – quando na verdade essa ordem não é objetivamente conhecida. E, portanto, corre-se o risco de prejudicar um leitor desavisado contra a leitura nova e individual que essas obras exigem." Quando Cooper acrescentou, "é melhor relegar as reflexões sobre a cronologia ao segundo plano que merecem, e então se concentrar no conteúdo

literário e filosófico das obras, tomadas isoladamente e em relação às demais", propôs enfim a paz entre os campos dos contextualistas literários e dos desenvolvimentistas analíticos. Como em qualquer acordo de paz, leva algum tempo para que todos os combatentes aceitem que o conflito terminou – mas esse é o lugar onde estamos.

Em suma, estamos agora mais livres para responder à questão: quem Sócrates realmente foi? a partir da variedade de modos pelos quais ela foi respondida no passado, da maneira bem fundamentada ou para contornar a questão, filosofando sobre as questões nos diálogos de Platão sem nos preocuparmos muito com os dedos longos de qualquer tradição interpretativa particular. Os que buscam as visões e os métodos do Sócrates de Platão a partir da perspectiva do que é provável que se veja atribuído a ele na literatura secundária (§2.2), acharão útil consultar o verbete relacionado às ***obras éticas mais curtas de Platão***[4] .

3 Uma cronologia do Sócrates histórico no contexto da história de Atenas e das datas dramáticas dos diálogos de Platão

A coluna maior à esquerda abaixo fornece algumas das informações biográficas de fontes antigas com as datas dramáticas dos diálogos de Platão intercaladas [em negrito] por toda parte. Na coluna menor à direita estão datas de eventos importantes e pessoas conhecidas da história ateniense do século V. Embora as datas sejam tão precisas quanto permitido pelos fatos, algumas são estimadas e controversas (Nails, 2002)[5] .

***

---

[4] A autora aqui remete para outro verbete: Woodruff, Paul, "Plato's Shorter Ethical Works", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). [N.T.]

[5] Por decisão editorial, mantivemos a coluna da esquerda enquanto texto principal, e inserimos a coluna da direita, por ser composta de pequenos acréscimos de informações, logo a seguir ao parágrafo ao qual vinha referida, em fonte reduzida, a fim de que o leitor possa se situar quanto à divisão em duas colunas, oferecida pela autora. [N.T.]

Quando Sócrates nasceu em 469 a.e., uma invasão persa era repelida de maneira contundente em Plateia, e a Liga de Delos, que se tornaria o império ateniense, já havia sido formada. A Ática compreendia 139 distritos políticos (demos), atribuídos de forma diversa às dez tribos de Atenas, de modo que, independentemente da distância que um demos estivesse em relação ao centro urbano cercado de muralhas, os membros registrados em um demos eram considerados atenienses.

A tribo de Sócrates era Antioquia, e seu demos era Alopece (sul-sudeste da muralha da cidade). Supondo que seu pai, o pedreiro Sofronisco, cumprisse as convenções, ele havia carregado o bebê ao redor da lareira, admitindo-o, assim, formalmente na família, cinco dias após seu nascimento. Nomeou-o no décimo dia, apresentou-o à sua fratria (a associação local hereditária) e assumiu a responsabilidade de socializá-lo naquelas várias instituições próprias a um homem ateniense. A alfabetização se espalhou entre os homens desde cerca de 520, e havia várias escolas primárias ensinando meninos a ler e a escrever, junto com a ginástica tradicional e a música, por volta dos anos 480 (Harris 1989, 55). Faz sentido, então, ter como certo que Sócrates recebeu uma educação formal e que Platão não estava exagerando quando descreveu o jovem Sócrates como adquirindo avidamente os livros do filósofo Anaxágoras (pergaminhos, para ser mais preciso; *Fédon* 98b).

469 tragédias de Ésquilo, poesia do eminente Píndaro
462 reforma judicial democrática do Areópago
459 Início da construção das longas muralhas de Atenas até o porto do Pireu
Atenas dos anos **450** estende seu império e introduz reformas democráticas (arcontado aberto à cidadãos da terceira classe, instituído o pagamento de jurados, cidadania tornada restrita)

No décimo oitavo aniversário de Sócrates, Sofronisco deve tê-lo apresentado ao demos em uma cerimônia chamada *dokimasia*. Ele foi examinado e inscrito na lista de cidadãos, tornando-se elegível – embora sujeito às restrições de idade ou classe – para as muitas tarefas de governo determinadas por sorteio ou exigidas de todos os cidadãos, a começar pelos dois anos de treinamento obrigatório no exército ateniense. Num sentido importante, a *dokimasia* marcou a fidelidade daquele jovem às leis de Atenas. Sofronisco morreu logo depois que Sócrates atingiu a maioridade, o que tornava o filho o guardião legal de sua mãe. A mãe de Sócrates,

Fenarete, casou-se novamente mais tarde e teve um segundo filho, Pátrocles (Platão, *Eutidemo* 297e); ela se tornou parteira algum tempo depois (Platão, *Teeteto* 149a).

Atenas era uma cidade de numerosos festivais, competições e celebrações, entre os quais se incluíam as Panateneias, que atraíam visitantes de todo o Mediterrâneo. Como as Olimpíadas, as Panateneias eram celebrada com esplendor especial em intervalos de quatro anos. **[450 *Parmênides*]** Platão retrata Sócrates, em seus dezenove anos, em uma conversa com os grandes filósofos visitantes de Eleia, Parmênides e Zenão, exatamente durante um dos festivais da Grande Panateneia, no final de julho ou início de agosto de 450.

450–430 "Idade de Ouro de Péricles": construção da Acrópole ateniense, liderada por Fídias, Policlito; tragédia dominada por Sófocles e Eurípides; filosofia natural, retórica e sofisma prosperam em uma atmosfera de relativa riqueza e liberdade

Depois de completar os dois anos de treinamento militar, Sócrates estava apto a ser enviado com o exército para além das fronteiras da Ática. Ocorre que aqueles foram anos de relativa paz, o que torna provável ter ele se dedicado a um ofício, pelo menos até entregar sua mãe em casamento com Queredemo. Somente aos trinta anos foi estabelecida a elegibilidade de cidadãos para cargos de responsabilidade como os serviços do júri, do generalato e do Conselho (espécie de órgão executivo da Assembleia soberana). Por esse motivo, os homens atenienses permaneceram em casa com os pais durante esses dez anos, e – dependendo de qual fosse a sua classe no rígido sistema de quatro classes ateniense, baseado em riqueza e nascimento – passaram aquele período aprendendo um ofício ou adquirindo habilidades em oratória e persuasão, o que lhes serviria bem na Assembleia dos cidadãos e nos tribunais da cidade. **[433/2 Protágoras]** Ao escrever sobre Sócrates, Platão o apresenta como partícipe da "casa aberta" de Cálias, onde famosos educadores da época (Protágoras, Pródico, Hípias) competiam pela lucrativa oportunidade de ensinar os mais ricos e proeminentes jovens da cidade.

448 invasão espartana
446 derrota em Coroneia, perda de Beocia, invasão espartana
446/5 Trinta Anos de Paz assinada com Esparta
442 comédia inserida no festival das Leneias

433 Protágoras em Atenas

Contudo, Atenas mesmo então dava sinais de se precipitar rumo a uma guerra com Esparta, em uma escala que envolveria toda a Grécia nas três décadas seguintes. Dois dos diálogos mais longos de Platão foram vagamente situados no curso da guerra. **[431–404 *República*, *Górgias*]** Tanto Sócrates quanto Alcibíades chegaram a ser enviados naquele verão, em 432, para Potideia, com o objetivo de encerrarem uma revolta. Sócrates esteve presente como um soldado (hoplita). Após uma batalha inicial, um longo cerco reduziu a população ao canibalismo antes que pudessem se render (Tucídides 2.70.1). Enquanto retornava para casa, o exército travou batalha perto de Espartolo e sofreu pesadas perdas (Tucídides 2.79.1-7). Sócrates ali se distinguiu ao salvar a vida e a armadura de Alcibíades então ferido (Platão, *Banquete* 220d-e). Quando o exército finalmente retornou a Atenas, em maio de 429, haviam passado quase três anos desde o desenrolar da guerra. Logo após seu retorno, Sócrates viu-se acusado por um comediógrafo de ajudar Eurípides a escrever suas tragédias, uma afirmação que seria repetida pelo menos mais duas vezes no palco ateniense, por outros comediógrafos. Platão ilustra a chegada de Sócrates e seu retorno às conversações no *Cármides* **[429 *Cármides*]**, onde os participantes (incluindo os parentes de Platão, Crítias e Cármides) punham-se a discutir sobre a moderação.

432 revolta em Potideia
431 início da Guerra do Peloponeso
430 surto de peste
429 morte de Péricles
427 Górgias em Atenas
425 recusada a oferta de paz espartana

O serviço ativo de Sócrates no exército fora retomado na batalha de Delio em 424, sob o comando de Laques, que representou mais uma derrota para o exército ateniense que, embora estivesse sob o ataque dos soldados de infantaria da Beócia, foi surpreendido por tropas de cavalaria. O comportamento heróico de Sócrates na retirada é elogiado por Laques (*Laques* 181b) no inverno seguinte, e mais tarde por Alcibíades (Platão, *Banquete* 221a). **[424 *Laques*]** O diálogo *Laques*, que trata sobre a natureza da coragem, mostra Sócrates como amigo do famoso general ateniense Nícias, que fez questão de apresentar Sócrates como um favorito

dos jovens da cidade, embora permanecesse desconhecido para a maioria de seus concidadãos. Qualquer anonimato do qual Sócrates pudesse ter desfrutado chegou ao fim abruptamente no festival dionisíaco anual, na primavera de 423. Na categoria de comédia, pelo menos duas das peças envolviam Sócrates: uma tinha o título do seu professor de música, *Conno*; a outra foi a peça *Nuvens* de Aristófanes (§2.1).

424 batalha de Delio
424/3 nascimento de Platão
423 trégua de um ano com Esparta; Aristófanes, *Nuvens*

Um ano depois, Sócrates lutou em Anfípolis, novo desastre ateniense após outro ataque surpresa. Platão elaborou um diálogo sobre as etimologias das palavras após seu retorno **[422 *Crátilo*]**. Sócrates, pelo que sabemos, não voltou mais ao campo de batalha. Atenas e Esparta firmaram um tratado com o nome de Nícias que – embora nunca tenha sido plenamente eficaz – permitiu à Ática, por vários anos, permanecer livre da invasão espartana e das queimadas de suas plantações. Durante a paz, Sócrates foi representado em contínuas conversas dialéticas com atenienses, concentrando-se na natureza do amor erótico **[418-416 *Fedro*]**, sobretudo em relação à educação retórica, que foi especialmente popular na cidade desde a visita de Górgias, em 427.

O *Banquete* de Platão também se concentra no tema do amor erótico, e reúne, em fevereiro do ano 416, renomados atenienses – Sócrates, o trágico Agatão, o comediante Aristófanes, o general Alcibíades, um médico, um orador, um seguidor desconhecido de Sócrates e o amante mais velho de Agatão – dispostos a fazer discursos de louvor ao amor **[416 *Simpósio*]**. Mais uma vez, a educação é tema central, como também a democracia e a religião dos mistérios de Elêusis. Na verdade, pelo menos metade daquelas pessoas que celebravam a vitória de Agatão na competição de tragédia estavam implicadas nos atos de sacrilégio (profanações dos Mistérios), pressagiados no diálogo, que se diz terem acontecido nos meses seguintes ao simpósio, mas que não tinham sido informados às autoridades até muito depois.

Mais ou menos nessa época, Sócrates casou-se com Xantipa. Pelo fato de terem nomeado seu primeiro filho de Lamprocles, presumiu-se que o pai de Xantipa se chamava Lamprocles, e que o dote havia sido suficiente para suprir suas necessidades. Seu segundo filho seria nomeado Sofronisco, em razão do pai de Sócrates.

422 batalha de Anfípolis
421 declarada a "Paz de Nicias"
416 subjugação de Melos

Enquanto isso, Alcibíades, apesar das precatadas objeções de Nícias (Tucídides 6,9-14), conseguiu persuadir a Assembleia de que Atenas deveria invadir a Sicília. Nícias e Alcibíades, junto com Lâmaco, foram eleitos para o comando. Quando os navios foram abastecidos e estavam prestes a navegar, quase todos os marcos de fronteira da cidade, chamados *hermas* – estátuas com o rosto e o falo do deus Hermes –, foram mutilados em uma única noite. Como Hermes era o deus dos viajantes, a cidade temia uma conspiração contra a democracia. Formou-se uma comissão para investigar não apenas a mutilação das hermas, como também todos os crimes de irreverência (*asebeia*) que pudessem ser descobertos, oferecendo-se recompensas por informações. Em um clima de quase histeria por longos três meses, as acusações levaram a execuções (incluindo execuções sumárias), exílios, torturas e prisões, afetando centenas de pessoas, algumas das quais eram próximas a Sócrates (Alcibíades, Fedro, Cármides, Crítias, Erixímaco e outros). Descobertos afinal os verdadeiros mutiladores, jovens de um clube de bebida, alguns acusadores finalmente admitiram haver prestado falsa informação. Embora as penas de morte, impostas à revelia, acabassem revogadas, nada poderia trazer de volta os mortos inocentes.

415 preparativos para invadir a Sicília; mutilação das hermas; embarques de frota; comissão recebe evidências
414 Alcibíades convocado para julgamento, derrota para Esparta; cerco de Siracusa; morte de Lâmaco
414 (inverno) Esparta entra novamente na guerra, seguindo o conselho de Alcibíades, conquista e fortalece o demos de Decélia, encorajando escravos atenienses a escaparem

Enquanto a invasão siciliana naufragava, Nícias, solitário no comando da frota e acometido gravemente por uma doença renal, enviou carta aos atenienses anunciando que o exército estava sitiado e deveria ser chamado de volta ou reforçado; pediu, enfim, para ser dispensado do comando (Tucídides 7.11-15). Sem ter sido dispensado, os reforços, ao menos, chegaram – muito poucos, e tarde demais. A

guerra na Sicília terminou com uma derrota completa e humilhante. A primavera trouxe um novo ataque a Sócrates, feito por Aristófanes (*Aves*, v.1280–3, 1553–5). Platão estabelece um diálogo entre Sócrates e um rapsodo antes que a notícia da derrota chegasse a Atenas **[413 Íon]**, enquanto a cidade – sem líderes militares – tentava atrair generais estrangeiros para ajudar na guerra.

413 reforços chegam à Sicília; exército aniquilado, alguns escravizados; execução de Nicias

Os anos seguintes foram caóticos em Atenas, visto que o império se encolhia com as revoltas e os antigos aliados se recusavam a pagar extorsão/tributo por mais tempo. O tesouro foi gasto, e os cidadãos estavam desmoralizados. A democracia acabou derrubada por uma revolução dos "Quatrocentos" seguida por um governo dos "Cinco Mil". O que restou do exército, no entanto, esteve leal à democracia, e convenceu Alcibíades a retornar ao seu antigo posto de comando. Sob sua liderança, Atenas começou a marcar vitórias e o moral do exército melhorou. Com a democracia restaurada, Atenas recusou outra vez as ofertas de paz com Esparta, e estabeleceu uma comissão para reescrever todas as leis em vigência.

412 aliados se revoltam contra Atenas
411 revolução oligárquica; Alcibiades volta ao comando
410 restauração da democracia; recusada a paz com Esparta; reformas legais iniciadas

Uma recém-construída escola de luta livre tornou-se o cenário onde Sócrates examinara a natureza da amizade com um grupo de adolescentes **[409 *Lísias*]**, companheiros de idade de Platão e seus irmãos mais velhos. Um dos personagens de *Lísias*, Ctesipo, esteve novamente presente dois anos depois para uma exibição de dois sofistas (ex-generais) **[407 *Eutidemo*]**.

407 Alcibíades em Atenas; perdida a batalha de Notion, Alcibíades dispensado

Enquanto isso, Atenas sustentava a guerra com Esparta pelo mar. A cidade venceu a batalha marítima de Arginusa, mas a um custo tal que nunca se recuperou. Em linhas gerais, o que aconteceu é o que segue. Enquanto dois dos dez generais

do conselho de Atenas estavam sitiados em Mitilene, os outros oito comandaram a batalha. Com milhares de mortos e danos à frota, dois capitães foram enviados para recolher as vítimas; mas uma tempestade os impediu de fazê-lo, enquanto os generais se apressaram em dar socorro em Mitilene. Quando a notícia da batalha atingiu Atenas, houve indignação com o fracasso em salvar os feridos e recuperar os cadáveres para o funeral. O conselho dos dez generais foi acusado, mas dois fugiram (e dois ainda estavam em Mitilene). Os seis restantes, de volta a Atenas, foram julgados em outubro de 406 (Lang 1990). Por sorte, Sócrates estava servindo no Pritaneu, o comitê presidente do Conselho (Platão, *Apologia* 32b; Xenofonte, *Helênica* 1.7.15) quando o julgamento ocorreu, não em um tribunal perante um júri, mas perante toda a Assembleia.

Os generais estavam sendo julgados naquele dia por um crime capital – uma falha no código legal ateniense que Sócrates mais tarde criticaria (Platão, *Apologia* 37a-b) – só que, não obstante, estavam sendo julgados como um grupo, o que violava diretamente a lei ateniense de Cannono que exigia, para cada réu em um crime capital, que tivesse um julgamento separado. Na Assembleia, alguns se opuseram à ilegalidade, mas a oposição enfureceu de tal modo a maioria que conseguiu aprovar, por maioria esmagadora, uma moção para submeter a oposição ao mesmo voto que decidiria o destino dos generais. Nesse momento, vários dos cinquenta membros do Pritaneu se recusaram a levantar as questões, e isso levou os acusadores dos generais a incitarem a multidão a uma raiva ainda maior. Apenas Sócrates entre os Pritaneu ficou em pé pela lei e pelos generais; sua recusa em permitir a votação desencadeou um último e eloquente discurso do plenário, que propôs a votação preliminar para decidir entre condenar o grupo ou permitir julgamentos separados (Xenofonte, *Helênica* 1.7.16-33). A Assembleia votara pelos julgamentos separados, só que uma manobra parlamentar invalidou a votação. Quando a Assembleia se pôs a votar outra vez, era já para decidir a vida dos generais de cima a baixo. Todos acabaram condenados. Os atenienses logo se arrependeriam de executarem seus últimos líderes militares.

406 batalha de Arginusa; julgamento e execução dos generais; morte de Eurípides e de Sófocles

Na primavera seguinte, Aristófanes atacou Sócrates novamente, declarando desta vez que não era mais elegante se associar a Sócrates – aquele que, com seu “papo furado”, desprezava a arte dos trágicos (*Rãs*, v.1491-99).

405 batalha de Egospótamo; cerco de Atenas

A batalha naval posterior, em Egospótamo, foi desastrosa, e cuminou em um cerco espartano à cidade de Atenas. Os atenienses, como se relembrassem o próprio tratamento despendido aos cidadãos de Melos, esperavam ser dizimados quando inevitavelmente o cerco acabasse, mas não foi o que aconteceu. Quando os espartanos entraram em Atenas, exigiram que os longos muros que guarneciam a cidade fossem demolidos e ordenaram que os atenienses elegessem um governo que reinstituiria a constituição ancestral da cidade, a fim de evitar os excessos da Assembleia democrática. A autoridade do governo posteriormente eleito, composto talvez por três de cada tribo – num total que originou o nome do governo: "os Trinta" – está na raiz de toda discussão sobre se Sócrates cometeu o que agora seria chamado de desobediência civil, quando então ele desobedeceu à ordem dos Trinta (Platão, *Apologia* 32c-e). Nenhuma das fontes daquele período, por mais hostil que fosse ao governo dos Trinta – Isócrates, Lísias, Platão e Xenofonte –, chega a negar a legitimidade de sua eleição. Que eles formaram um governo que abusou e excedeu sua autoridade, isso ninguém negaria – mas é contra esses governos que atos de desobediência civil às vezes devem ser dirigidos. Minar um governo corrupto recusando-se a prejudicar um homem bom pode ser ilegal, mas não injusto.

404 conclusão das reformas legais iniciadas em 410; conselho nomeado para adicionar novas leis, assistido pelo Conselho; morte de Alcibíades; Os espartanos entram na cidade sob o comando de Lisandro; as grandes muralhas são demolidas; “Os Trinta” são eleitos; apreensões e execuções; a lista dos “Três Mil”; morte de Terâmenes; êxodo democrático para File

Os Trinta agiram rapidamente após a eleição para consolidar o poder, pedindo ajuda espartana, confiscando a propriedade de atenienses ricos e residentes estrangeiros, muitos dos quais eles executaram (incluindo o irmão de Lísias, Polemarco; e o filho de Nicias, Niceratus – ambos associados a Sócrates). Crítias e Cáricles, dois líderes dos Trinta, procuraram intimidar Sócrates proibindo-o, sem sucesso, de falar a homens com menos de trinta anos (Xenofonte, *Memoráveis* 1.2.35). À medida que o âmbito das execuções, orquestradas pelo governo, se ampliava para incluir seus detratores, e cidadãos eram selecionados em uma lista

com 3.000 nomes, enquanto os outros eram desarmados, um membro moderado dos Trinta, Terâmenes, se opôs às mortes arbitrárias e se viu ele próprio levado cativo, por influência de Crítias. Sócrates, na companhia de dois jovens, teria tentado intervir desarmado contra os guardas citas, voltando atrás apenas quando o próprio Terâmenes implorou para que eles desistissem (Diodoro Sículo 14.5.1-3, provavelmente apócrifo). Após a execução de Terâmenes, muitos cidadãos deixaram a cidade murada: alguns se reagruparam no demos distante e montanhoso de File, planejando derrubar os Trinta (entre eles estava o amigo de infância de Sócrates, Querefonte); outros apenas seguiram até o Pireu, onde "os Dez" (entre eles, Cármides) escolhidos pelos Trinta se mostraram menos eficazes na supressão de dissidentes.

Os Trinta, vistos então cada vez mais como tirânicos, também seguiam com planos de contingência: tropas foram enviadas para lhes garantir o demos de Elêusis, condenando a população local por apoiar a democracia (Xenofonte, *Helênica* 2.4.8-10; Diodoro Sículo 14.32.5). Apesar de tudo, Sócrates permaneceu na cidade. Os Trinta tentaram implicá-lo em suas execuções, ordenando-lhe que se juntasse a outros em doreção à Salamina, para buscar o ex-general democrático Leon. A recusa de Sócrates em obedecer a esta ordem foi controversamente chamada de ato de desobediência civil. Felizmente, para Sócrates, antes que os Trinta pudessem se vingar, os democratas de File entraram na cidade pelo Pireu e enfrentaram as forças dos Trinta em uma batalha onde Crítias e Cármides foram mortos.

Os remanescentes dos Trinta voltaram à cidade para considerar suas opções. Os Três Mil, cada vez mais desconfiados uns dos outros, depuseram a tirania dos Trinta e os substituíram por um Conselho de Dez, eleito um por tribo (Xenofonte, *Helênica* 2.4.23). Os Trinta começaram a abandonar a cidade a partir de Elêusis, enquanto o conselho pedia ajuda espartana. Os espartanos chegaram, liderados por Lisandro e por um de seus dois reis, Pausânias. Foi Pausânias quem tentou, sobretudo, efetuar a reconciliação entre todas as facções atenienses, permitindo que os exilados retornassem e os oligarcas governassem eles próprios em Elêusis. Um desses exilados foi Anito, homem hostil a Sócrates e que mais tarde apoiaria acusações de impiedade contra ele. **[402 *Mênon*]**. Assim que os espartanos viraram as costas, os democratas restaurados invadiram Elêusis e mataram os restantes apoiadores oligárquicos, suspeitando que estivessem contratando mercenários. **[inverno 401/0 *Menexeno*].**

403 Batalha de Muniquia; O Conselho dos Dez assume o comando, solicita ajuda espartana; Os espartanos

chegam; começam negociações de reconciliação; exilados retornam
403/2 nova era legal proclamada; adotado novo calendário religioso; Esparta incentiva a reconciliação entre facções atenienses
402-400 guerra de Esparta com Elis
401 mortos os oligarcas restantes; Xenofonte sai de Atenas
400 os conflitos transferem-se para os tribunais

Isso nos leva à primavera e ao verão de 399, ano do julgamento e da execução de Sócrates. Duas vezes nos diálogos de Platão (*Banquete* 173b, *Teeteto* 142c-143a), a verificação de fatos sobre Sócrates ocorre enquanto seus amigos procuravam escrever suas conversas antes de ele ser executado. **[primavera 399 *Teeteto*]** Antes da ação no *Teeteto*, um jovem poeta chamado Meleto compôs um documento acusando Sócrates do crime capital de impiedade (*asebeia*): não demonstrar a devida piedade em relação aos deuses de Atenas. Tendo-o entregado a Sócrates na presença de testemunhas, instruiu o filósofo a se apresentar perante o rei arconte em quatro dias para uma audiência preliminar (o mesmo magistrado presidiria posteriormente o exame pré-processual e o julgamento). Ao final do *Teeteto*, Sócrates estava a caminho dessa audiência preliminar. Enquanto cidadão, ele tinha o direito de contra-atacar, o direito de renunciar à audiência, permitindo que o processo continuasse sem contestação, e o direito de se exilar voluntariamente, tal como as leis personificadas mais tarde o lembrariam (*Críton* 52c). Sócrates não se valeu de nenhum desses direitos de cidadania. Em vez disso, decidiu-se por entrar com um apelo – não antes de parar em um ginásio para conversar com jovens sobre matemática e conhecimento.

Quando chegou ao Stoa do rei arconte, Sócrates começou uma conversa sobre reverência com um adivinho que ele conhecia, Eutífron **[399 *Eutífron*]**, dirigindo-se em seguida para responder à acusação de Meleto. Essa audiência preliminar designava o recebimento oficial do caso e tinha o propósito de permitir maior precisão na formulação da denúncia. Em Atenas, a religião era questão de participação pública, regida por lei, regulamentada por um calendário de festas religiosas; e a cidade usava seus rendimentos para manter templos e santuários. A irreverência de Sócrates, afirmou Meleto, resultou na corrupção dos jovens da cidade (*Eutífron* 3c-d). A evidência de impiedade era de dois tipos: (1) Sócrates não

acreditava nos deuses dos atenienses (na verdade, ele havia dito em muitas ocasiões que os deuses não mentem ou fazem outras coisas perversas, enquanto os deuses olímpicos dos poetas e da cidade eram irascíveis e vingativos); (2) Sócrates introduziu novas divindades (na verdade, ele insistiu que seu *daimon* falava com ele desde a infância). Meleto entregou sua queixa e Sócrates apresentou seu apelo. O rei-arconte poderia recusar o caso de Meleto por motivos processuais, redirecionar a queixa a um árbitro ou aceitá-la; ele aceitou. Sócrates tinha o direito de contestar a admissibilidade da acusação em relação à lei existente, mas ele não o fez. Assim, a acusação foi publicada, em tabuletas embranquecidas na ágora, e uma data foi marcada para o exame pré-juízo. A partir desse ponto, a notícia se espalhou rapidamente, o que pode ter sido responsável pelo pico de interesse em registro das conversas socráticas (*Banquete* 172a-173b). **[399 estrutura do *Banquete*]** Mas Sócrates, no entanto, é mostrado por Platão passando o dia seguinte em duas longas conversas prometidas, em *Teeteto* (210d). **[399 *Sofista*, *Político*]**

No exame prévio ao julgamento, Meleto não pagou custas judiciais já que era considerado assunto de interesse público processar alguém por impiedade. Com o intuito, porém, de desencorajar processos frívolos, a lei ateniense impunha uma multa pesada aos reclamantes que não obtivessem pelo menos um quinto dos votos do júri, como Sócrates apontará depois (*Apologia* 36a-b). Ao contrário dos julgamentos do júri cronometrados, os exames pré-processuais incentivavam perguntas dirigidas para e feitas pelos litigantes, a fim de tornar as questões legais mais precisas. Esse procedimento se tornou essencial devido à suscetibilidade dos júris a suborno e falsas declarações. Originalmente planejado para ser um microcosmo do conjunto dos cidadãos, os júris na época de Sócrates eram formados por voluntários idosos, deficientes e pobres que precisavam do parco salário de três óbolos por recompensa.

No mês de Thargelion **[maio-junho de 399 *Apologia*]**, um mês ou dois após a convocação inicial de Meleto, ocorreu o julgamento de Sócrates. No dia anterior, os atenienses haviam lançado um navio para Delos, dedicado a Apolo e comemorando a lendária vitória de Teseu sobre o Minotauro (*Fédon* 58a-b). Espectadores se reuniram com o júri (*Apologia* 25a) para um julgamento que provavelmente durou a maior parte do dia, cada lado cronometrado por meio de um relógio de água [clepsidra]. Platão não fornece o discurso de acusação de Meleto, ou de Anito e Licon, que entraram no processo; ou os nomes das testemunhas, se as houve (a *Apologia* 34a indica que Meleto não recorreu a ninguém). *Apologia* – do grego "*apologia*", que significa "defesa" – não é editada como se fosse um dos

discursos dos oradores. Por exemplo, não há indicações no texto grego (em 35d e 38b) de que as duas votações foram realizadas; e não há intervalos (em 21a ou 34b) para testemunhas que possam ter sido chamadas. Também faltam discursos dos apoiadores de Sócrates; é improvável que ele não tivesse nenhum, embora Platão não os nomeasse.

Sócrates, em sua defesa, mencionou o dano a ele causado pela comédia *Nuvens* de Aristófanes (§2.1). Embora Sócrates negue abertamente que tenha estudado os céus e o que há sob a terra, sua familiaridade com as investigações dos filósofos naturais e suas próprias explicações naturalistas nos deixam nada supresos de que o júri não se mostre persuadir ao final. Observando Sócrates argumentar contra Meleto, o júri provavelmente não se preocupou em fazer distinções sutis entre filosofia e sofisma. Sócrates assumiu três vezes a acusação de corromper os jovens, insistindo que, se os corrompeu, ele o fez involuntariamente; mas se o fez involuntariamente, deveria ser instruído e não condenado (*Apologia* 25e-26a). O júri o considerou culpado. Por seu próprio argumento, entretanto, Sócrates não podia culpar o júri, pois ele estava errado sobre o que era realmente do interesse da cidade (cf. *Teeteto* 177d-e), o que justifica ter exigido instrução.

Na fase da pena do julgamento, Sócrates disse: "Se a lei entre nós, como em outros lugares, dissesse que um julgamento com penalidade de morte não deveria durar um, mas muitos dias, vocês ficariam convencidos; dada as circunstâncias, não me é fácil dissipar grandes calúnias num curto espaço de tempo" (*Apologia* 37a-b). Esta reclamação isolada se opõe àquela observação, feita pelas leis personificadas, de que Sócrates foi "injustiçado não por nós, as leis, mas pelos homens" (*Críton* 54c). Era um crime desde 403/2 que alguém propusesse uma lei ou decreto em conflito com as leis recém-escritas, então era irônico que as leis dissessem a Sócrates para persuadi-las ou obedecê-las (*Críton* 51b-c). Numa rendição de última hora, Sócrates concedeu a permissão para que amigos pagassem uma multa de seis vezes o valor de seu patrimônio (Xenofonte *Econômico* 2.3.4-5): trinta minas. O júri rejeitou a proposta. Talvez tivessem se irritado com as palavras de Sócrates para votar na pena menor; afinal, ele precisou lhes dizer mais de uma vez para pararem de interrompê-lo. Todavia, é mais provável que jurados supersticiosos temessem a fúria dos deuses caso eles não executassem um homem considerado culpado de irreverência. Condenado à morte, Sócrates refletiu que a pena poderia lhe ser uma bênção: um sono sem sonhos, ou uma oportunidade de continuar suas conversas no submundo.

Enquanto o navio sagrado estava em viagem para Delos, nenhuma execução foi permitida na cidade. Mesmo que a duração da viagem anual variasse devido às condições, Xenofonte diz que levou trinta e um dias no ano de 399 (*Memoráveis* 4.8.2); nesse caso, Sócrates viveu trinta dias além de seu julgamento, ocorrido no mês Skirophorion. Um ou dois dias antes de sua morte, seu amigo de infância, Críton, tentou persuadir Sócrates a escapar. **[Junho-julho 399 *Críton*]** Sócrates rebateu, dizendo "não escutar nada... senão o argumento que, pela reflexão, lhe parece melhor" e que "sequer fazer o mal, ou devolver o mal, é sempre certo, nem mesmo ferir em troca de um ferimento recebido" (*Críton* 46b, 49d), fosse sob ameaça de morte (cf. *Apologia* 32a), fosse por alguém da família (*Críton* 54b). Sócrates não poderia assumir um dano que superasse o dano que estaria infligindo à cidade se agora ele se exilasse ilegalmente, quando poderia ter feito antes legalmente (*Críton* 52c). Tal violação da lei teria confirmado o julgamento do júri, de que ele era um corruptor dos jovens (*Críton* 53b-c) e trazia vergonha à família e aos amigos.

Os eventos do último dia de vida de Sócrates, quando ele "parecia feliz tanto nos gestos quanto nas palavras, morrendo de maneira nobre e sem medo" (*Fédon* 58e), foram relatados por Fédon à comunidade pitagórica em Flius algumas semanas ou meses após a execução**. [*Fédon* de junho-julho de 399]** Os Onze, funcionários da prisão escolhidos por sorteio, tiveram com Sócrates ao amanhecer para dizerem o que lhe esperava (*Fédon* 59e-60b). Ao chegarem os amigos de Sócrates, Xantipa e o filho mais novo, Menexeno, ainda estavam com ele. Xantipa se compadeceu de Sócrates por estar prestes a desfrutar de sua última conversa com seus companheiros; após o esperado ritual de lamentação das mulheres, ela foi levada para casa. Sócrates passou o restante do dia em uma conversa filosófica, defendendo a imortalidade da alma e alertando seus companheiros a não baixar a cabeça ao que dizia: "Se vocês ouvirem meu conselho, darão pouco crédito a Sócrates, e muito mais à verdade. Se vocês acham que o que eu digo é verdade, concordem comigo; se não, oponham-se a cada argumentos meu" (*Fédon* 91b-c). Por outro lado, advertiu-os severamente a conterem suas emoções: “fiquem quietos e controlem-se” (*Fédon* 117e).

Sócrates não tinha interesse em saber se seu cadáver deveria ser queimado ou enterrado, mas fez questão de se banhar na cisterna da prisão para que as mulheres de sua casa fossem poupadas de ter que lavar seu cadáver. Depois de reencontrar sua família ao final da tarde, voltou-se para junto de seus companheiros. O servo dos Onze, um escravo público, despediu-se de Sócrates chamando-o de “o mais nobre, o mais gentil e o melhor” dos homens (*Fédon* 116c). Após o carrasco

descreve-lhe os efeitos físicos da *Conium maculatum,* uma variedade da cicuta usada para execuções de cidadãos (Bloch 2001), Sócrates alegremente pegou a xícara e a bebeu. Fédon, ele mesmo ex-escravo, ao ecoar as palavras do servo dos Onze, chamou Sócrates “o melhor,... o mais sábio e o mais justo” (*Fédon* 118a).

4 A tradição socrática e seu alcance além da filosofia

Assim que alguém começa a ler sobre o Sócrates dos diálogos de Platão, percebe que o velho filósofo tornou-se um ícone da cultura popular, a inspirar diversas associações e cujo nome foi apropriado para todo tipo de propósito diferente: *Sócrates* é uma cratera na lua da Terra[6] ; *Sócrates* é uma boneca de pano descalça produzida pelo *Unemployed Philosophers Guild*; *Sócrates* é um programa de educação e formação da União Europeia; *Sócrates* é o quinto movimento da Serenata para Violino Solo, Orquestra de Cordas, Harpa e Percussão de Leonard Bernstein, *After Plato’s* Symposium; *Sócrates* é um parque de esculturas na cidade de Nova York; e eSocrates é uma empresa comercial. As alusões a Sócrates abundam na literatura, história e tratados políticos, e ele tem sido um assunto para artistas desde os tempos antigos. Entre as pinturas mais famosas estão a *Escola de Atenas* de Raphael no Vaticano e a *Morte de Sócrates* de David no Museu Metropolitano de Nova York. A influência de Sócrates foi particularmente notável entre os fundadores dos EUA, como a curta coleção de citações a seguir demonstra:

- Se todo cidadão ateniense fosse um Sócrates, toda assembléia ateniense ainda teria sido uma turba. – James Madison, *Federalist nº 55.*
- Em 6 de julho de 1756, durante a Guerra da França e da Índia, Washington escolheu "Xantippe", o nome da esposa de Sócrates, para nomear o contra-sinal em Fort Cumberland. – Carl J. Richard, *The Founders and the Classics*.

---

[6] A autora aqui parece se equivocar, já que o filósofo com o qual foi nomeada uma das inúmeras crateras da nossa Lua foi Aristóteles. [N.T.]

- Quando, portanto, Platão coloca em sua boca [de Sócrates] tais paralogismos, tais jogos de palavras e sofismas dos quais um estudante se envergonharia, concluímos que eram caprichos do próprio cérebro nebuloso de Platão e absolvemos Sócrates de puerilidades tão diferentes de seu personagem. —Thomas Jefferson, Carta para William Short.
- Humildade: imitar Jesus e Sócrates. – Benjamin Franklin, *Autobiography.*
- Descobri esse método [socrático] como sendo o mais seguro para mim e muito embaraçoso para aqueles contra quem o usei; portanto, eu me deliciava com isso, praticava continuamente e me tornei muito astuto e perito em atrair pessoas, mesmo de conhecimento superior, a concessões cujas consequências elas sequer previam, enredando-as em dificuldades das quais não poderiam se livrar , e assim obter a vitória que nem sempre eu nem minhas causas mereciamos. – Benjamin Franklin, *Papers*.

Como Benjamin Franklin, os poetas da era romântica inglesa foram tomados por Sócrates como um modelo de comportamento moral e persistiam nas comparações com Jesus. Percy Bysshe Shelley, que se refere a Sócrates como "o Jesus Cristo da Grécia" (linha 33, fragmento de "Epipsychidion"), escreveu uma esplêndida tradução do *Banquete* de Platão (O'Conner 2002); e John Keats escreveu em 1818: “Não tenho dúvidas de que milhares de pessoas nunca ouviram falar sobre corações completamente desinteressados: sou capaz de me lembrar de dois – Sócrates e Jesus.” George Gordon, o Lord Byron, dá ao fantasma de Sócrates um papel passageiro em sua peça, *The Deformed Transformed*, onde dois personagens discordam sobre o que é significativo sobre Sócrates:

Arnold:
O que! Aquele sátiro baixo, moreno, de nariz curto e olhos redondos,
Com as narinas largas e aspecto de Sileno,
Os pés abertos e a baixa estatura! Será melhor que eu
Permaneça o que eu sou.

> Desconhecido:
> E ainda assim ele era
> A perfeição na terra de toda beleza mental,
> E a personificação de todas as virtudes.

Na vida política contemporânea, e internacionalmente, Sócrates é invocado para propósitos amplamente variados. Em sua “Carta da Cadeia de Birmingham” de 1963, Martin Luther King Jr. escreveu: “Até certo ponto, a liberdade acadêmica é uma realidade hoje porque Sócrates praticou a desobediência civil.” O estadista sul-africano Nelson Mandela, dos quais onze dos vinte e sete anos de prisão foram passados em trabalhos forçados em pedreiras, descreve os esforços dos prisioneiros para se educar formando grupos de estudo nas pedreiras. “O estilo de ensino era socrático por natureza”, diz ele (*Long Walk to Freedom*), através de perguntas feitas por líderes a seus grupos de estudo. Igualmente contemporâneo, mas desdenhoso de Sócrates, é a introdução do Manual de Treinamento da Al Qaeda (tradução do Departamento de Justiça, elipses no original):

> O confronto que exigimos contra tais regimes apóstatas não conhece os debates socráticos ..., os ideais platônicos ..., nem a diplomacia aristotélica. Mas conhece o diálogo das munições, os ideais de assassinato, bombardeio e destruição, e a diplomacia do canhão e da metralhadora.

Filósofos e estudantes de Filosofia interessados em saber como Sócrates é visto fora da disciplina, podem desejar consultar o seguinte adendo:

Adendo 2: A recepção de Sócrates.

Existem muitos exemplos da influência de Sócrates nas artes e nas letras fora da filosofia acadêmica, dos quais a seguinte lista é uma simples amostra. Wilson 2007 tem um tom leve e cobre os milênios; Monoson 2011 é um relato acadêmico do período pós-Segunda Guerra Mundial na América do Norte, especialmente durante o apogeu do macarthismo. Ambos incluem muitos exemplos e apontam para outras fontes que também estão recheadas de indicações.

Romances

- 1942, John Steinbeck, *The Moon is Down*, New York: Collier
- 1956, Mary Renault, *The Last of the Wine*, New York: Pantheon
- 1990, Muriel Spark, *Symposium*, Boston: Houghton Mifflin

Teatro, Rádio, Televisão e Cinema

- 1939, Corrado D'Errico, *Processo e Morte di Socrate*, Italian film
- 1942, Eric Linklater, *Socrates Asks Why*, BBC Radio Drama
- 1948, *The Death of Socrates*, CBS Radio
- 1951, Maxwell Anderson, *Barefoot in Athens*, New York: Sloan
- 1952, Lister Sinclair, *Socrates*, Montreal: Jupiter Theatre
- 1953, Arnold Manoff, "The Death of Socrates," *You Are There*, season 1, episode 14, CBS
- 1965, Leo Aylen & Jonathan Miller, *The Drinking Party*, BBC Television: Sunday Night Play
- 1966, Leo Aylen & Jonathan Miller, *The Death of Socrates*, BBC Television: Sunday Night Play
- 1971, Roberto Rossellini, *Socrate*, in Italian, TV movie distributed with subtitles by New Yorker Films
- 1978, Steve Allen, *Meeting of Minds*, season 2, episodes 11–12, PBS
- 2003, Walter Cronkite interview, *All Things Considered*, NPR, explains the 1953 broadcast in relation to Hollywood black-listing of writers.

Canções e composições musicais

- 1919, Erik Satie, *Socrate*, Suite for Voices and Small Orchestra, Paris: Éditions Max Eschig
- 1949, Bertholt Brecht, "How Fortunate the Man with None" from *Mother Courage*, Frankfurt: Suhrkamp
- 1956, Leonard Bernstein, Serenade after Plato's *Symposium*, U.S.: Jalni Publications
- 2015, Michael Levy (on replica tortoise-shell lyre), *The Death of Socrates*

Livros para crianças e jovens

- 2006, Pamela Dell, *Socrates: Ancient Greek in Search of Truth*, Minneapolis: Compass Point
- 2006, Paul Levinson, *The Plot to Save Socrates*, New York: Tor/Macmillan
- 2011, David M. Johnson, *Socrates and Athens*, Cambridge: Cambridge University Press

Bibliografia

Visão geral e referências

Ahbel-Rappe, Sara, and Rachana Kamtekar (eds.), 2005, *A Companion to Socrates*, Oxford: Blackwell Publishers.

Bussanich, John, and Nicholas D. Smith (eds.), 2013, *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London: Bloomsbury Publishing.

Cooper, John M. (ed.), 1997, *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing.

Guthrie, W. K. C., 1969, *A History of Greek Philosophy* III, 2: *Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nails, Debra, 2002, *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis: Hackett Publishing.

Morrison, Donald R., 2010, *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rudebusch, George, 2009, *Socrates*, Oxford: Wiley-Blackwell.

Taylor, A[lfred] E[dward], 1952, *Socrates*, Boston: Beacon.

Thesleff, Holger, 2009, *Platonic Patterns: A Collection of Studies*, Las Vegas: Parmenides Publishing.

Vander Waerdt (ed.), 1994, *The Socratic Movement*, Ithaca: Cornell University Press.

Waterfield, Robin, 2009, *Why Socrates Died*, New York: Norton.

A filosofia de Sócrates nos estudos Analíticos

Benson, Hugh H. 2000, *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, New York: Oxford University Press.
—–, 2015, *Clitophon's Challenge: Dialectic in Plato's* Meno, Phaedo, *and* Republic, Oxford: Oxford University Press.
Benson, Hugh H., (ed.), 1992, *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York: Oxford University Press.
Beversluis, John, 2000, *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press.
Brickhouse, Thomas C., and Nicholas D. Smith, 1989, *Socrates on Trial*, Princeton: Princeton University Press.
—–, 1994, *Plato's Socrates*, New York: Oxford University Press.
—–, 2015, "Socrates on the Emotions" *Plato: The Internet Journal of the International Plato Society*, Volume 15 [].
Burnyeat, M[yles] F., 1998, "The Impiety of Socrates," *Ancient Philosophy*, 17: 1–12.
Jones, Russell E., 2013, "Felix Socrates?" *Philosophia* (Athens), 43: 77–98 [].
Nehamas, Alexander, 1999, *Virtues of Authenticity*, Princeton: Princeton University Press.
Penner, Terry, 1992, "Socrates and the Early Dialogues," in Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press.
Santas, Gerasimos, 1979, *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Boston: Routledge & Kegan Paul.
Teloh, Henry, 1986, *Socratic Education in Plato's Early Dialogues*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Vlastos, Gregory, 1954, "The Third Man Argument in Plato's *Parmenides*," *Philosophical Review* 63: 319–49.
—–, 1983, "The Historical Socrates and Athenian Democracy," *Political Theory*, 11: 495–516.
—–, 1989, "Socratic Piety," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 5: 213–38.
—–, 1991, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press.

Interpretações continentais

Bloom, Allan, 1974, "Leo Strauss September 20, 1899–October 18, 1973,"*Political Theory*, 2(4): 372–92.
Gadamer, Hans-Georg, 1980, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, tr. from the German by P. Christopher Smith, New Haven: Yale University Press.
Heidegger, Martin, 1997, *Plato's Sophist*, tr. from the German by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Bloomington: Indiana University Press.
Hyland, Drew A., 2004, *Questioning Platonism: Continental Interpretations of Plato*, Albany: State University of New York Press.
Kierkegaard, Søren, 1989, *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, trans. H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton: Princeton University Press.
Nietzsche, Friedrich, 1872, *The Birth of Tragedy*, tr. from the German by Walter Kaufmann, New York: Penguin (1967).
Strauss, Leo, 1964, *The City and Man*, Charlottesville: University Press of Virginia.
–––, 1966, *Socrates and Aristophanes*, Chicago: University of Chicago Press.
–––, 1968, *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago: University of Chicago Press.
Zuckert, Catherine H., 2009, *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, Chicago: University of Chicago Press.

Questões de interpretação

Blondell, Ruby, 2002, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press.
Griswold, Charles, (ed.), 2001, *Platonic Writings/Platonic Readings*, University Park: Penn State University Press.
Howland, Jacob, 1991, "Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology," *Phoenix*, 45(3): 189–214.
Klagge, James C., and Nicholas D. Smith (eds.), 1992, *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues.* Oxford: Clarendon Press.
Nails, Debra, 1995, *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishing.
Press, Gerald A[lan] 1996, "The State of the Question in the Study of Plato," *Southern Journal of Philosophy*, 34: 507–32.

——, (ed.), 2000, *Who Speaks for Plato?* Lanham: Rowman & Littlefield.
Rowe, Christopher, 2007, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge: Cambridge University Press.
Shorey, Paul, 1903, *The Unity of Plato's Thought*, Chicago: University of Chicago Press.
Szlezák, Thomas A., 1993, *Reading Plato*, trans. Graham Zanker, London: Routledge.

Estudos especializados

Allen, R[eginald] E., 1971, "Plato's Earlier Theory of Forms," in Vlastos 1971, 319–34.
Bloch, Enid, 2001, "Hemlock Poisoning and the Death of Socrates: Did Plato Tell the Truth?" *Plato: The Internet Journal of the International Plato Society*, Volume 1 [].
de Vogel, Cornelia J., 1955, "The Present State of the Socratic Problem," *Phronesis*, 1: 26–35.
Dover, K[enneth] J. 1968, *Aristophanes: Clouds*, Oxford: Clarendon Press.
——, 1989, *Greek Homosexuality*, updated, Cambridge: Harvard University Press.
Harris, William, 1989, *Athenian Literacy*, Cambridge: Harvard University Press.
Henderson, Jeffrey, 1998, *Aristophanes* II: *Clouds, Wasps, Peace*, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.
Lang, Mable, 1990, "Illegal Execution in Ancient Athens," *Proceedings of the American Philosophical Society*, 134: 24–29.
Ledger, Gerard R., 1989, *Re-Counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford: Oxford University Press.
McCabe, M. M., 2007, "Looking Inside Charmides' Cloak," in Dominic Scott (ed.), *Maieusis*, Oxford: Oxford University Press.
McPherran, Mark L., 1996, *The Religion of Socrates*, University Park: Pennsylvania State University Press.
Monoson, S. Sara, 2011, "The Making of a Democratic Symbol: The Case of Socrates in North-American Popular Media, 1941–56," *Classical Reception Journal*, 3:46–76.
O'Conner, David (ed.), 2002, *The Symposium of Plato: The Shelley Translation*, South Bend: St. Augustine's Press.
Reshotko, Naomi, 2006, *Socratic Virtue: Making the Best of the Neither-Good-Nor-Bad*, Cambridge: Cambridge University Press.
Robinson, Richard, *Plato's Earlier Dialectic*, second edition, Oxford: Clarendon Press.

Ross, W. David, 1933, “The Socratic Problem,” *Proceedings of the Classical Association*, 30: 7–24.
Weiss, Roslyn, 1998, *Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato’s* Crito, Oxford: Oxford University Press.
Wilson, Emily, 2007, *The Death of Socrates*, Cambridge: Harvard University Press.

Notas da autora

i Todas as datas antigas, ou seja, aquelas pertencentes à vida de Sócrates e as fontes contemporâneas de sua vida, são B.C.E. (antes da era comum). Todas as datas de fontes modernas e contemporâneas são C.E. (da era comum). [Nota do Tradutor: optamos por utilizar a sigla a.e. como indicativo de antes da nossa era, ao passo que a ausência de indicação sugere tratar-se da nossa era].

ii Acredita-se que dois homens sejam os iniciadores do gênero dos discursos socráticos: os de Alexâmenos (Aristóteles, fr. 72 Rose ap. Ateneu 11.505c), desacreditado por muitos porque nenhuma obra ou fragmento existente o menciona em conexão com Sócrates; e os de Antístenes de Atenas, que o Fédon de Platão inclui entre aqueles que estavam presentes à execução de Sócrates. Existem vários fragmentos sobreviventes de Ésquines de Esfeto, também presente à execução de Sócrates, mas nenhum de Euclides de Mégara, feito uma das personagens de Teeteto e também presente à execução – a menos que se interprete Teeteto 143b-c como significando literalmente que Euclides foi o autor do diálogo, sugestão implausível. Bibliotecários antigos catalogaram os títulos de discursos socráticos em sua posse supostamente escritos por outros conhecidos por meio dos diálogos – Aristipo de Cirene, Cebes de Tebas, Críton de Alopece (Atenas), Glauco de Collito (Atenas), Fédon de Elis e Símias de Tebas – bem como o ateniense Símon (um artesão de couro cuja loja ficava ao lado do mercado de Atenas, descoberto por arqueólogos no início dos anos 1950). Ainda outros supostos escritores são conhecidos apenas a partir das listas de bibliotecários - Brison, Polieno, Polixeno – mas na época da catalogação, muitas falsificações estavam circulando, bem como muitos discursos de autoria incerta, então estes devem ser vistos com ceticismo. Na Academia de Platão, por exemplo, era uma prática padrão escrever em forma de diálogo (Aristóteles escreveu diálogos enquanto esteve lá, dos quais ainda existem fragmentos); mas alguns desses diálogos se tornaram parte da coleção da

Academia e foram confundidos anos depois com diálogos escritos por Platão. Não eram falsificações, pois não foram escritos com a intenção de enganar, e sim obras de alguns dos primeiros acadêmicos. Por outro lado, existiram falsificações: no período helenístico (após a morte de Alexandre, o Grande), era lucrativo compor e vender diálogos e tratados adotando o nome de pessoas famosas da época anterior. Em qualquer caso, não restaram cópias da biblioteca das próprias obras; apenas os títulos – e não todos – são registrados.

iii Entre os dramaturgos cômicos que se sabe ter mencionado Sócrates estão Cálias (que foi o primeiro, em 429, ou antes) e Teleclides, ambos tendo insinuado que Sócrates ajudou Eurípides a escrever tragédias – como fez Aristófanes em um fragmento da versão anterior de Nuvens; Amipsias, cujo Conno foi nomeado em homenagem ao professor de música de Sócrates, e que chama Sócrates de "descalço"; e Êupolis, que acusa Sócrates de rachar cabeças e roubar conchas de vinho.

iv Leo Strauss, um teórico político influente e adepto da tradição alemã discutida abaixo (§2.2), é o principal proponente da superioridade de Xenofonte como fonte, "Platão não é um historiador. O único historiador entre os contemporâneos de Sócrates em cujos escritos devemos confiar para nosso conhecimento de Sócrates é Xenofonte, que deu continuidade à história de Tucídides e que atesta a autenticidade de pelo menos algumas de suas conversas socráticas, apresentando-as com expressões como "Eu o ouvi certa vez dizer..." (1966, 4; cf. 1964, 56-57). Quando Strauss olha para Platão para apoiar o Sócrates de Xenofonte, ele é atraído pelo Sócrates de Teages (1968, 55), Minos (1968, 65-75) e Hiparco (1968, 74-75) em vez do Sócrates dos diálogos genuínos de Platão. Sua insistência em que todas as obras presentes nas tetralogias de Trasilo (~ 36) são do próprio Platão (1964, 55), e que Platão retrata Sócrates apenas em associação com homens de classes sociais mais altas (1964, 57), é simplesmente insustentável; seria falta de caridade presumir que Strauss agora sustentaria tais pontos de vista à luz de estudos mais recentes. Na verdade, ele não realizou nenhum relato consistente de Sócrates até o final da vida, algo que seu discípulo, Allan Bloom (1974, 377), explica como resultado do reconhecimento tardio de Strauss de que "a execução de Sócrates por impiedade é o limiar para o mundo platônico", o que Strauss não pôde ver antes de descobrir a escrita esotérica em Al-Farabi e Maimônides e perceber o conflito irremediável entre razão e revelação. De acordo com Bloom (1974, 382), "Em seus últimos escritos, ele finalmente se sentiu livre para tentar apreender o caminho de

Sócrates, o arquétipo do filósofo, daquele cujo ensino Nietzsche e Heidegger mais do que tudo tentaram derrubar”.

v Dois diálogos com datas dramáticas maleáveis que atravessam o período da guerra do Peloponeso (431-404) são Górgias e República. Uma forte tradição na erudição alemã dos séculos XIX e XX pensava em Xenofonte como historiador preciso e Platão como autor literário, dando origem a alegações de que: Platão embaralhou datas e inventou caracteres atenienses, nomeados para seus propósitos literários; que os personagens que inventou tinham nomes codificados para comunicar verdades sutis sobre seus portadores; e que Platão não usaria atenienses vivos como personagens em seus diálogos (impossível de reivindicar, finalmente, porque a lápide de Lísias apareceu em uma trincheira de construção a nordeste do Pireu em 1974, provando que Lísias viveu até os sessenta anos, tendo morrido como avô).

vi O termo "desenvolvimentismo" é usado para distinguir a influente abordagem de Vlastos, acerca dos diálogos de Platão, da de outros filósofos analíticos que abordaram o problema socrático e outras questões nos diálogos de Platão, durante o apogeu do desenvolvimentismo. Deve-se notar, no entanto, que – embora Vlastos tenha consolidado e promovido o primeiro programa desenvolvimentista completo – ele compartilhou o crédito com uma série de outros filósofos (por exemplo, W. David Ross, Richard Robinson, G. E. L. Owen), que também argumentaram sobre as opiniões de Platão terem evoluído. Mas foi Vlastos quem teve um interesse especial por Sócrates.

(II) A ética de Aristóteles*

Texto: Richard Kraut
Tradução: Victor Gonçalves de Sousa*
Revisão: Cesar A. M. de Alencar

*Tradução financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2019/05555-7, a qual agradeço e sem a qual esse trabalho não teria sido realizado.

Aristóteles concebe a ética como um campo distinto daquele das ciências teóricas. Sua metodologia deve corresponder ao seu objeto – a ação boa – e deve respeitar o fato de que, neste campo, muitas generalizações valem tão somente no mais das vezes. Nós estudamos ética a fim de melhorarmos nossas vidas, e, portanto, a principal preocupação deste estudo é a natureza da felicidade humana. Ao considerar as virtudes como sendo centrais para uma vida bem vivida, Aristóteles está seguindo Sócrates e Platão: tal como Platão, ele considera as virtudes éticas

---

* KRAUT, Richard, "Aristotle's Ethics", **The Stanford Encyclopedia of Philosoph**y (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed). Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aristotle-ethics/. Último acesso: 14. nov. 2021
The following is the translation of the entry on Aristotle's Ethics by Richard Kraut, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aristotle-ethics/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

(justiça, coragem, temperança, etc.) como habilidades racionais, emocionais e sociais que são complexas. No entanto, o filósofo rejeita a ideia de Platão de que, para se ser completamente virtuoso, deve-se adquirir, através de um treinamento em ciências, matemática e filosofia, uma compreensão do que é o bem. O que nós precisamos para viver bem é uma compreensão adequada do modo como bens, tais como amizade, prazer, virtude e honra se conjugam em um todo. Para aplicar esse conhecimento geral a casos particulares, deve-se adquirir, através da educação e de hábitos adequados, a habilidade de se ver, em cada situação, que curso de ação é melhor amparado por razões. Por conseguinte, a razão prática, como Aristóteles a concebe, não pode ser adquirida apenas pelo aprendizado de regras gerais, mas também é preciso adquirir, através da prática, aquelas habilidades deliberativas, emotivas e sociais que nos permitem colocar em prática (do modo como for adequado a cada situação) nosso conhecimento geral da felicidade.

1 Prolegômenos

Aristóteles escreveu dois tratados éticos: a *Ética Nicomaquéia* e a *Ética Eudêmia*. Ele próprio não se vale de nenhum desses dois títulos, embora, na *Política* (1295a36), ele se refira a um deles – possivelmente a *Ética Eudêmia* – como "*ta êthika*", seus escritos sobre o caráter. As palavras "Eudêmia" e "Nicomaquéia" foram adicionadas posteriormente, talvez porque a primeira fora editada por seu amigo Eudemo, ao passo que a segunda pelo seu filho, Nicômaco. De todo modo, esses dois tratados têm, *grosso modo*, o mesmo conteúdo: eles começam com uma discussão a respeito da *eudaimonia* ("felicidade", "realização humana") e se voltam a um exame da natureza da *aretê* ("virtude", "excelência") e dos caracteres que seres humanos necessitam para viver a vida do melhor modo possível. Ambos os tratados examinam as condições em que elogio e censura são apropriados, e a natureza do prazer e da amizade; perto do fim de cada uma dessas obras, encontramos uma breve discussão da relação entre seres humanos e o divino.

Embora o ponto de vista geral expresso em cada uma destas obras seja o mesmo, há muitas diferenças sutis em sua organização e também em seu conteúdo. Claramente uma delas é uma reelaboração da outra e, embora nenhuma evidência mostre de modo conclusivo qual é a ordem entre as duas obras, assume-me amplamente que a *Ética Nicomaquéia* seja uma versão posterior e melhorada da *Ética Eudêmia* (note que nem toda a *Ética Eudêmia* foi revisada: seus livros IV, V

e VI reaparecem como os livros V, VI e VII da *Ética Nicomaquéia*). Talvez a indicação mais reveladora desta ordenação seja o fato de que em diversos momentos a *Ética Nicomaquéia* desenvolve um ponto acerca do qual sua prima *Eudêmia* fica em silêncio. Apenas a *Ética Nicomaquéia* discute a relação próxima entre a investigação ética e a política; apenas a *Ética Nicomaquéia* examina de modo crítico o dito paradoxal de Sólon de que nenhuma pessoa deve ser considerada feliz até que esteja morta; e apenas a *Ética Nicomaquéia* oferece uma série de argumentos em favor da superioridade da vida filosófica relativamente à vida política. O restante deste artigo se concentrará, portanto, nesta obra.[7]

Um terceiro tratado, chamado *Magna Moralia* (a "Grande Ética"), é incluído nas edições completas das obras de Aristóteles, mas sua autoria é disputada por alguns especialistas. Ela abrange pontos discutidos de modo mais completo nas outras duas obras e possui um ponto de vista similar ao delas (sendo breve: por que ela é chamada de *Magna Moralia?* Porque cada um dos dois rolos de papiro em que ela se divide é excepcionalmente longo. Tal como um camundongo grande pode ser um animal pequeno, assim também dois longos capítulos podem constituir um livro pequeno. Essa obra foi chamada de "grande" evidentemente por referência às suas partes, não por referência ao seu todo). Alguns autores na antiguidade se referem a uma obra com este nome e a atribuem a Aristóteles, mas ela não é mencionada por diversas autoridades, como Cícero e Diógenes Laércio, dos quais esperaríamos que a tivessem conhecido. Alguns especialistas consideram que se trata do mais antigo curso de Aristóteles sobre Ética – talvez suas próprias anotações de aula ou aquelas de um estudante; outros consideram-na uma compilação pós-aristotélica ou uma adaptação de um ou de ambos seus tratados éticos genuínos.

Embora Aristóteles seja profundamente devedor da filosofia moral de Platão, em particular da ideia central de que o pensamento moral deve ser integrado às nossas emoções e apetites, e de que a preparação para uma tal unidade do caráter deve ser iniciada com uma educação na primeira infância, o caráter sistemático da discussão de Aristóteles acerca desses temas foi de uma inovação notável. Ninguém havia escrito tratados éticos anteriormente a Aristóteles. A *República* de Platão, por exemplo, não trata da ética como um assunto distinto; tampouco ela oferece um exame sistemático da natureza da felicidade, da virtude, da voluntariedade,

---

[7] Os números de página e de linha se referirão, doravante, a este tratado.

do prazer ou da amizade. Em verdade, pode-se encontrar nas obras de Platão discussões importantes desses fenômenos, mas eles não são reunidos e unificados do modo como o são nos escritos éticos de Aristóteles.

2 O bem humano e o argumento da função

A principal ideia com a qual Aristóteles começa é a de que há diferenças de opinião acerca do que é melhor para os seres humanos e de que, para nos beneficiarmos da investigação ética, devemos resolver este desacordo. Ele insiste que a Ética não é uma disciplina teórica: perguntamos o que é o bem para seres humanos não apenas porque queremos obter conhecimento, mas porque nos tornaremos mais capazes de alcançar nosso bem se desenvolvermos uma compreensão mais profunda do que é realizar-se. Ao levantar essa questão – o que é o bem? –, Aristóteles não está procurando por uma lista de coisas que são boas. Ele assume que uma tal lista pode ser feita facilmente; a maior parte das pessoas concordaria até certo ponto, por exemplo, que é bom ter amigos, experienciar prazer, ser saudável, ser honrado e ter virtudes como a coragem. A questão difícil e controversa surge quando perguntamos se alguns desses bens são mais desejáveis do que outros. A busca de Aristóteles pelo *bem* é uma busca pelo bem *supremo*, e ele supõe que o bem supremo, o que quer que ele seja, tem três características: ele é desejável por ele próprio, ele não é desejável com vistas a algum outro bem e todos os outros bens são desejáveis com vistas a ele.

Aristóteles pensa que todos concordarão que os termos "*eudaimonia*" ("felicidade") e "*eu zên*" ("viver bem") designam um fim deste tipo. O termo grego "*eudaimon*" é composto de duas partes: "*eu*" significa "bem" e "*daimon*", "divindade" ou "espírito". Portanto, ser *eudaimon* é viver de um modo que é bem favorecido pelo deus. Porém, Aristóteles nunca chama a atenção para esta etimologia em seus escritos éticos, e ela parece ter pouca influência em seu pensamento. Em verdade, ele considera "*eudaimon*" como um mero sucedâneo de *eu zên* ("viver bem"). Estes termos desempenham um papel valorativo, não sendo apenas descrições do estado psíquico de alguém.

Ninguém tenta viver bem com vistas a algum outro fim; de preferência, ser *eudaimon* é o fim último, e todos objetivos subordinados – saúde, riqueza, e outros recursos dessa natureza – são buscados porque promovem a felicidade, e não porque são aquilo em que consiste a felicidade. No entanto, a menos que nós

possamos determinar em que bem ou bens a felicidade consiste, reconhecer que ela é o fim último é de pouca monta. Para resolver esse problema, Aristóteles pergunta qual é o *ergon* ("função", "tarefa", "obra") de um ser humano e argumenta que ele consiste na atividade da parte racional da alma em acordo com a virtude (1097b22-1098a20). Um componente importante desse argumento é expresso em termos das distinções feitas por Aristóteles em suas obras psicológicas e biológicas. A alma é desmembrada em uma série de capacidades conectadas: a alma nutritiva é responsável pelo crescimento e pela reprodução, a alma locomotiva, pelo movimento, a alma perceptiva, pela percepção, etc. O fato biológico de que Aristóteles está se valendo é que seres humanos são a única espécie que não tem apenas estas capacidades inferiores, mas também uma alma racional. O bem de um ser humano deve ter alguma relação com fato de que se é um ser humano; e o que separa a humanidade das outras espécies, conferindo-nos o potencial de vivermos uma vida melhor, é a nossa capacidade de nos conduzirmos pelo uso da razão. Se usamos a razão bem, vivemos bem como seres humanos; ou, para ser mais preciso, a felicidade consiste em usar a razão bem no curso de uma vida inteira. Fazer qualquer coisa bem requer virtude ou excelência e, portanto, viver bem consiste em atividades causadas pela alma racional em acordo com a virtude ou excelência.

A conclusão de Aristóteles sobre a natureza da felicidade é, em certo sentido, unicamente sua. Nenhum outro autor ou pensador diz precisamente o que ele diz sobre o que é viver bem. Todavia, a visão de Aristóteles não está tão distante de uma ideia comum. Como ele próprio aponta, há uma concepção tradicional de felicidade que a identifica com a virtude (1098b30-1). A teoria de Aristóteles deve ser construída como um refinamento desta posição, pois ele não diz que a felicidade é a virtude, mas que ela é uma *atividade* virtuosa. Viver bem consiste em fazer algo, não apenas em estar em certo estado ou disposição: viver bem consiste naquelas atividades realizadas ao longo da vida que atualizam as virtudes da parte racional da alma.

Entretanto, Aristóteles deixa claro que, para ser feliz, deve-se ter também outros bens – bens como amigos, dinheiro e poder. E a felicidade é colocada em risco se se carece grandemente de certas vantagens – se, por exemplo, alguém é extremamente feio, ou perdeu seus filhos ou bons amigos para a morte (1099a31-b6). Mas por quê? Se o fim último de alguém deve ser simplesmente a atividade virtuosa, então por que faria alguma diferença para a felicidade de alguém se essa pessoa tem ou carece de outros tipos de bem? A resposta de Aristóteles é que a atividade virtuosa de uma pessoa será, até certo ponto, diminuída ou imperfeita se ela carece de uma provisão adequada de outros bens (1153b17-19). Alguém que

não tem amigos, filhos, poder e que é fraco e feio será simplesmente incapaz de encontrar muitas oportunidades para a atividade virtuosa por um longo período, e o pouco que esta pessoa pode realizar não será de grande mérito. Em alguma medida, então, viver bem requer boa sorte; o acaso pode privar até mesmo os seres humanos mais excelentes da felicidade. Não obstante, Aristóteles insiste que o bem supremo, a atividade virtuosa, não é algo que nos é dado pela sorte. Embora devamos ser suficientemente afortunados para ter pais e concidadãos que nos ajudem a nos tornarmos virtuosos, nós próprios temos a grande responsabilidade de adquirir e exercitar as virtudes.

3 Metodologia

3.1 As virtudes tradicionais e o cético

Uma queixa frequente sobre a tentativa de Aristóteles de defender sua concepção de felicidade é que o seu argumento é demasiadamente geral para mostrar que é do interesse do agente ter alguma das virtudes particulares tais como elas são concebidas tradicionalmente. Suponha que concedamos, ao menos para fins de argumentação, que fazer bem – o que quer que isso seja, incluindo viver bem –, consiste em exercitar certas habilidades; e chamemos essas habilidades, o que quer que elas sejam, de virtudes. Ainda assim, por si mesmo, isso não nos autoriza a inferir que qualidades tais como temperança, justiça, coragem, como elas são concebidas normalmente, sejam virtudes. Elas podem ser consideradas virtudes somente se se puder mostrar que a atualização dessas habilidades mesmas é aquilo em que a felicidade consiste. O que Aristóteles nos deve, então, é uma explicação dessas qualidades tradicionais que explique por que elas devem ter um papel central em qualquer vida bem vivida.

Mas talvez Aristóteles discorde disso e se recuse a aceitar este ônus argumentativo: em uma das diversas e importantes observações metodológicas feitas depois do início da *Ética Nicomaquéia*, ele diz que, para se beneficiar do estudo que ele está levando a cabo, é preciso já ter sido educado em bons hábitos (1095^b4-6). Em outras palavras, a audiência a que Aristóteles está se dirigindo consiste de pessoas que já são justas, corajosas e generosas; ou, de qualquer forma, elas estão no caminho certo para adquirirem estas virtudes. Por que uma

audiência tão restrita? Por que Aristóteles não se dirige àqueles que tem sérias dúvidas sobre o valor destas qualidades tradicionais e que, portanto, não decidiram ainda cultivá-las e adotá-las?

Afinal, dirigir a palavra ao cético moral é o projeto que Platão levou a cabo na *República*: no livro I, Platão faz menção a um argumento que visa mostrar que a justiça não é realmente uma virtude, e o resto da obra é uma tentativa de rejeitar esta tese. O projeto de Aristóteles parece, ao menos na superfície, ser bem diferente. Ele não parece se dirigir a alguém que tem dúvidas genuínas a respeito do valor da justiça e qualidades afins. Talvez, então, ele esteja consciente de quão pouco pode ser feito no estudo da ética para prover-lhe um fundamento racional. Talvez ele pense que nenhuma razão possa ser dada para o ser justo, generoso e corajoso, pois estas são qualidades que se aprende a amar quando se é criança e, tendo sido habituado adequadamente, não se busca mais ou não se carece mais de uma razão para exercitá-las. Pode-se mostrar, como tese geral, que a felicidade consiste no exercício de uma ou outra habilidade, mas a afirmação de que as habilidades morais de uma pessoa virtuosa são aquilo de que se precisa não é uma proposição que pode ser estabelecida com base em argumentos.

Esse não é, todavia, o único modo de ler a *Ética.* De fato, nós certamente não podemos esperar que Aristóteles mostre o que é isso acerca das virtudes tradicionais que as torna mais valorosas até que ele tenha discutido completamente a natureza dessas virtudes. Ele próprio nos alerta que sua afirmação inicial do que é a felicidade deve ser tratada como um esboço aproximado cujos detalhes devem ser preenchidos posteriormente (1098a20-22). Sua intenção no livro I da *Ética* é indicar de um modo geral por que as virtudes são importantes; o porquê de as virtudes particulares – coragem, justiça, e coisas do gênero – serem componentes da felicidade é algo que nós devemos ser capazes de entender melhor somente posteriormente.

De todo modo, a afirmação de Aristóteles de que sua audiência já deve ter começado a cultivar as virtudes não precisa ser tomada como significando que não se pode encontrar nenhuma razão para ser corajoso, justo e generoso. O ponto de Aristóteles, pelo contrário, pode ser que, na Ética, tal como em qualquer outro estudo, não podemos progredir em direção à compreensão do porquê as coisas são como elas são a não ser que comecemos com certas assunções sobre o que é o caso. Ora, nem a investigação teórica nem a investigação prática começam do zero. De fato, alguém que não tenha feito nenhuma observação de fenômenos astronômicos ou biológicos não está ainda em posse de dados suficientes para

desenvolver um conhecimento destas ciências. O ponto paralelo na ética é que, para progredir neste campo, já temos de gostar de fazer o que é justo, corajoso, generoso e coisas quetais. Nós devemos experienciar estas atividades não como obrigações penosas, mas como coisas nobres, valorosas e agradáveis nelas mesmas. Desse modo, ao nos envolvemos na investigação ética, podemos perguntar que propriedade dessas atividades as torna valorosas. Além disso, também podemos comparar esses bens a outras coisas que são desejáveis nelas próprias – prazer, amizade, honra, e etc. – e perguntar se algum deles é mais desejável do que os outros. Nós chegamos à teoria ética com um amontoado desorganizado de gostos e desgostos baseados no hábito e na experiência; tal desordem é uma característica inevitável da infância. Mas o que não é inevitável é que nossa experiência inicial seja rica o suficiente para proporcionar uma base adequada para uma reflexão ética proveitosa; esta é a razão pela qual é preciso que nós tenhamos sido bem-educados. Todavia, tal educação só pode nos levar até certo ponto. Porém, buscamos uma compreensão mais profunda dos objetos de nossos entusiasmos infantis, e queremos sistematizar nossos objetivos de modo tal que, como adultos, tenhamos um plano de vida coerente. Para tal, precisamos nos engajar na teoria ética, e precisamos pensar bem nesse campo se queremos ir além do tipo inferior de virtude que adquirimos quando crianças.

3.2 Diferenças e afinidades com Platão

Lido desse modo, Aristóteles está envolvido em um projeto em alguns aspectos similar àquele que Platão levou a cabo na *República.* Uma das teses centrais de Platão é que há uma grande vantagem em se estabelecer uma ordenação hierárquica dos elementos da alma, e Platão de fato mostra como as virtudes tradicionais podem ser interpretadas de modo a promover ou expressar a relação adequada entre a razão e os elementos menos racionais da alma. A abordagem de Aristóteles é semelhante: o seu ‘argumento da função” mostra de modo geral que o nosso bem se encontra no domínio da razão, e que estudos detalhados das virtudes particulares revelam como cada uma delas envolve o tipo correto de ordenação da alma. O objetivo de Aristóteles é chegar a conclusões como as de Platão, mas sem depender da metafísica que desempenha um papel central no argumento da *República*. Aristóteles rejeita, de modo geral, a existência das formas platônicas e, em particular, da forma do bem, e a ideia de que, para se tornar

completamente virtuoso, o agente deve estudar matemática e as ciências, e ver todos os campos do conhecimento como um todo unificado. A despeito do fato de a teoria ética aristotélica algumas vezes se basear em distinções filosóficas que são desenvolvidas em outras obras, Aristóteles nunca propõe que os estudantes de ética devam se engajar no estudo especializado do mundo natural, ou da matemática, ou dos objetos eternos e mutáveis. O seu projeto é tornar a ética um campo autônomo, e mostrar por que uma compreensão completa do que é bom não requer conhecimento especializado em nenhum outro campo.

Há um outro contraste com Platão que deve ser enfatizado: no livro II da *República*, é-nos dito que o melhor tipo de bem é um que é desejável tanto em si mesmo quanto com vistas aos seus resultados (357d-358a). Platão sustenta que a justiça deve ser colocada nesta categoria, mas, uma vez que é de acordo geral que ela é desejada por suas consequências, ele dedica a maior parte de seu tempo para estabelecer o seu ponto mais controverso – a saber, que a justiça é buscada por ela própria. Em contraste, Aristóteles assume que se *A* é desejável com vistas a *B*, então *B* é melhor do que *A* (1094a14-16). Portanto, o tipo de bem mais elevado deve ser um que não é desejável com vistas nenhuma outra coisa. Para mostrar que *A* merece ser nosso fim último, deve-se mostrar que todos outros bens são melhor pensados como instrumentos que promovem *A* de uma maneira ou de outra. Por conseguinte, considerar a atividade virtuosa isolada de todos os outros bens não serviria aos propósitos de Aristóteles. Ele precisa discutir a honra, a riqueza, o prazer e a amizade para mostrar como esses bens, compreendidos corretamente, podem ser vistos como recursos que servem ao objetivo mais elevado da atividade virtuosa. Ele reivindica a centralidade da virtude em uma vida bem vivida mostrando que, no curso normal das coisas, a pessoa virtuosa não irá viver uma vida desprovida de amigos, honra, riqueza, prazer e coisas quetais. A atividade virtuosa torna a vida feliz não por garantir felicidade em todas as circunstâncias, mas por servir ao objetivo com vistas ao qual os bens inferiores devem ser perseguidos. Portanto, a metodologia de Aristóteles na ética dedica mais atenção do que a de Platão às conexões que normalmente se verifica entre a virtude e os outros bens. Essa é a razão pela qual ele enfatiza que, nesse tipo de estudo, é preciso se contentar com conclusões que valem apenas nas mais das vezes (1094b11-22). A pobreza, o isolamento, e a desonra são, em geral, impedimentos ao exercício da virtude e, portanto, à felicidade, embora sempre haja circunstâncias especiais em que essas coisas não o são. Contudo a possibilidade de haver exceções não enfraquece a tese de que, como regra, viver bem consiste em ter recursos suficientes para a busca da virtude ao longo da vida.

4 Virtudes e deficiências, Continência e Incontinência

Aristóteles distingue dois tipos de virtude (1003ª1-10): aquelas que pertencem à parte da alma que se dedica ao pensamento (virtudes da mente ou do intelecto), e aquelas que pertencem à parte da alma que não pode, ela própria, pensar, mas que é, não obstante, capaz de seguir a razão (virtudes éticas e virtudes do caráter). Virtudes intelectuais são, por sua vez, divididas em dois tipos: aquelas que pertencem à razão teórica, e aquelas que pertencem à razão prática (1139ª3-8). Ele organiza seu argumento primeiro estudando a virtude ética em geral, depois passando a uma discussão das virtudes éticas particulares (temperança, coragem, etc.) e, por último, finaliza seu exame considerando as virtudes intelectuais (prudência, sabedoria, etc.).

Todos os homens livres são nascidos com a capacidade de se tornarem moralmente virtuosos e prudentes, mas, para alcançar esses objetivos, eles devem passar por dois estágios: durante a sua infância, eles devem desenvolver os hábitos apropriados; e, então, quando sua razão está completamente desenvolvida, eles devem adquirir prudência (*phronêsis*). Isso não significa que primeiro adquirimos completamente as virtudes éticas e, depois, em um estágio posterior, adicionamos a elas a prudência. A virtude ética apenas se desenvolve completamente quando combinada com a prudência (1144ᵇ14-17). Na infância, à medida em que somos repetidamente colocados em situações que exigem ações e emoções apropriadas, um tipo inferior de virtude ética pode surgir em nós. No entanto, à medida em que passamos a depender menos dos outros e nos tornamos capazes de fazer mais coisas por meio de nosso próprio pensamento, desenvolvemos uma concepção mais ampla da vida humana, nossas habilidades deliberativas melhoram e nossas respostas emocionais são aperfeiçoadas. Como qualquer pessoa que tenha desenvolvido uma habilidade ao realizar uma atividade complexa e difícil, a pessoa virtuosa sente prazer em exercitar suas habilidades intelectuais. Ademais, quando essa pessoa decidiu o que fazer, ela não mais tem de lidar com pressões internas para agir de outra maneira. Ela não anseia fazer algo que considere vergonhoso e não se aborrece de modo significativo por ter que desistir de um prazer que percebe que deve renunciar.

Aristóteles localiza aqueles que sofrem de tais desarranjos interiores em uma das três categorias seguintes: (A) Alguns agentes, tendo chegado a uma

decisão sobre o que fazer em uma certa situação, experienciam certa resistência causada por um apetite pelo prazer, ou pela raiva, ou por alguma outra emoção, e essa influência contraposta não está completamente sob o domínio da razão. (1) Dentro desta categoria, alguns agentes são tipicamente mais capazes de resistir a estas pressões contrárias à razão do que as pessoas comuns. Pessoas desse tipo não são virtuosas, embora elas geralmente façam o que a pessoa virtuosa faz: Aristóteles as chama de "continentes" (*enkrateis*)[8] . Porém, (2) outras pessoas têm menos sucesso do que as pessoas comuns em resistir essas pressões contrárias à razão. Elas são "incontinentes" (*akrateis*)[9] (A explicação da *akrasia* é um ponto a que nós retornaremos na seção 7). Além disso, (B) há um tipo de agente que recusa até mesmo tentar fazer o que o agente virtuoso faria, pois ele se convenceu de que justiça, temperança, generosidade e coisas desse tipo são de pouco ou nenhum valor. Tais pessoas são chamadas de más (*kakoi*, *phauloi*)[10] por Aristóteles. Ele considera que pessoas más são movidas por desejos de dominação e luxo, e, embora elas sejam obstinadas em sua busca destes objetivos, ele as retrata como agentes profundamente divididos, pois sua *pleonexia* – o seu desejo por mais e mais – deixa-os insatisfeitos e repletos de ódio contra si mesmos.

É preciso observar que todas estas três deficiências – a continência, a incontinência e o vício – envolvem uma certa ausência de harmonia interna (aqui o débito de Aristóteles à Platão é particularmente evidente, pois uma das ideias centrais da *República* é que a vida de uma pessoa boa é harmoniosa e que todas as outras vidas desviam em alguma medida desse ideal). A pessoa má pode endossar sinceramente algum plano de ação maligno em um certo momento, mas com o passar do tempo, pensa Aristóteles, ela irá se arrepender de sua decisão, pois o que quer que essa pessoa faça se mostrará inadequado para a realização de seus objetivos (1166^{b}5-29). Aristóteles supõe que, quando alguém, de modo sistemático, toma decisões ruins sobre como viver sua vida, seus fracassos são causados por forças psicológicas que não são completamente racionais. Seus desejos por prazer, poder ou algum outro objetivo exterior se tornaram tão fortes que eles fazem com que essa pessoa se preocupe muito pouco ou de modo nenhum com o agir de

---

[8] Plural de *enkratês* [N.T.]

[9] Plural de *akratês* [N.T.]

[10] Plural de *kakos* e de *phaulos*, respectivamente [N.T.]

modo ético. Para manter essas forças destrutivas interiores sob controle, nós precisamos desenvolver hábitos e respostas emocionais adequadas quando somos crianças e refletir com inteligência acerca de nossos objetivos quando somos adultos. No entanto, alguma vulnerabilidade a essas forças disruptivas está presente mesmo em pessoas mais ou menos virtuosas; essa é a razão pela qual mesmo uma boa comunidade política necessita de leis e da ameaça de punição. Pensar de modo claro sobre os melhores objetivos da vida humana e sobre modo adequado de colocá-los em prática é uma conquista rara, pois a alma humana não é um ambiente hospitaleiro ao desenvolvimento desse discernimento.

5 A doutrina do meio termo

5.1 A virtude ética como uma disposição

Aristóteles descreve a virtude ética como uma "*hexis*" ("estado", "condição", "disposição") – uma tendência ou disposição para experienciar as emoções adequadas formadas por nossos hábitos (1105^{b}25-6). Disposições defeituosas do caráter são também *hexeis* (plural de *hexis*), mas elas são tendências para se experienciar emoções inadequadas. O significado da caracterização dessas disposições como *hexeis* levada a cabo por Aristóteles pode ser traduzido em sua rejeição decisiva da tese, encontrada em toda parte nos primeiros diálogos de Platão, de que a virtude não é senão um tipo de conhecimento, e de que o vício não é senão falta de conhecimento. Ainda que Aristóteles frequentemente trace analogias entre as artes e as virtudes (e, semelhantemente, entre a saúde e a *eudaimonia*), ele insiste que as virtudes diferem das artes e de todos os campos de conhecimento pelo fato de envolverem respostas emocionais apropriadas e de não serem disposições puramente intelectuais.

Além disso, toda virtude ética é uma mediedade (um "meio-termo", como ela é conhecida) entre duas outras disposições, uma que envolve excesso, e outra que envolve uma falta (1106^{a}26-b28). Neste ponto, diz Aristóteles, as virtudes não diferem de habilidades técnicas: todo trabalhador qualificado sabe como evitar o excesso e a falta, e está em uma mediedade entre dois extremos. A pessoa corajosa, por exemplo, julga que certos perigos são dignos de se enfrentar, ao passo que outros, não, e sente medo na medida em que for apropriado na situação de que

está diante. Ela se encontra entre o covarde, que foge de todo perigo e sente medo de modo excessivo, e a pessoa temerária, que julga que todo perigo deve ser enfrentado e sente pouco ou nenhum medo. Aristóteles considera que essa mesma topografia se aplica a todas virtudes éticas: todas estão localizadas em um mapa que coloca as virtudes entre estados de excesso e de falta. No entanto, Aristóteles toma cuidado de acrescentar que o termo médio deve ser determinado de um modo que leve em consideração as circunstâncias em que se encontra o agente (1106ª36-b7). O meio aritmético entre 10 e 2 é 6 e o é invariavelmente, independente do que se esteja contando. Porém, o termo médio que é escolhido por um especialista em qualquer uma das artes irá variar de uma situação a outra. Não há uma regra universal, por exemplo, sobre quanta comida um atleta deve consumir, e seria absurdo inferir, do fato de que, para mim, 5 kg é muito e 1 kg é pouco, que devo consumir 3 kg[11] . Encontrar o termo médio em qualquer situação que esteja dada não é um procedimento mecânico e inconsciente, mas requer uma familiaridade com as circunstâncias que seja completa e pormenorizada.

É evidente que o tratamento conferido por Aristóteles às virtudes a título de mediedades se compromete com a ideia de que nós devemos ocasionalmente experienciar emoções intensas – a saber, quando tais emoções são exigidas pela situação. Por vezes, só é apropriado sentir pouca raiva; mas, em outros momentos, as circunstâncias exigem que se enraiveça intensamente. A quantidade correta não é alguma quantidade entre nada e o mais alto grau, mas, antes, a quantidade (qualquer que ela seja) que é proporcional à seriedade da situação. É claro que Aristóteles está comprometido com a ideia de que a raiva nunca deve chegar ao ponto de debilitar a razão. Isso significa que nossa paixão sempre deve ficar aquém do ponto extremo no qual nos perderíamos o controle. No entanto, é possível ficar bastante enraivecido sem chegar a esse extremo e Aristóteles não tem a intenção de negar isso.

A teoria do termo médio está sujeita a diversas objeções, mas, antes de considerá-las, precisamos reconhecer que há, de fato, duas teses distintas a que poderíamos chamar de doutrina do meio-termo. Em primeiro lugar, há a tese de

---

[11] O exemplo do autor é dado em libras, uma quantidade excessiva de 10 libras, uma quantidade deficiente de 2 libras, e um termo médio aritmético de 6 libras. Para tornar o exemplo mais claro para o leitor, traduzi com valores aproximados em quilograma (kg). [N.T.]

que toda virtude é uma disposição que se encontra entre dois vícios, um do excesso e outro da falta. Em segundo lugar, há a ideia de que quando quer que o agente virtuoso decida realizar um ato virtuoso, ele pode ser descrito como alguém que visa uma ação que é, de uma maneira ou de outra, intermediária entre alternativas rejeitadas por ele. É essa segunda tese que mais provavelmente será considerada questionável. Um crítico pode conceder que, em alguns casos, ações virtuosas podem ser descritas nos termos de Aristóteles. Por exemplo, se alguém está tentando decidir quanto deve gastar em um presente de casamento, essa pessoa está procurando por uma quantidade que não é nem excessiva, nem deficiente. Porém, certamente muitos outros problemas enfrentados por um agente virtuoso não são passíveis de uma análise quantitativa desse tipo. Se é preciso decidir se se deve ir a um casamento ou, ao invés disso, observar uma obrigação concorrente a essa, não seria esclarecedor descrever isso como uma busca por um meio entre extremos – a não ser que "visar o termo médio" seja simplesmente outro modo de se dizer que se está tentando tomar a decisão correta. A objeção, então, é que a doutrina do meio-termo de Aristóteles, tomada como uma doutrina sobre aquilo que o agente ético faz quando ele delibera, é, em muitos casos, inaplicável ou não esclarecedora.

Uma defesa de Aristóteles teria de dizer que, ao fim e ao cabo, a pessoa virtuosa visa o termo médio se nós admitirmos uma noção suficientemente ampla do tipo de "visar" envolvido. Por exemplo, considere-se um jurado que deve determinar se um réu é culpado da acusação que lhe foi feita. Ele não tem diante de si uma questão quantitativa. Em verdade, ele está tentando decidir se o acusado cometeu o crime de que é acusado: ele não está procurando por alguma quantidade da ação que é intermediária entre extremos. Não obstante, um jurado excelente pode ser descrito como alguém que, ao tentar chegar a uma decisão excelente, procura expressar o grau adequado de preocupação com todas as considerações relevantes para o caso. Ele busca um veredito que resulte de um procedimento deliberativo que não seja nem excessivamente crédulo nem excessivamente cético. Semelhantemente, diante de situações que despertam raiva, o agente virtuoso deve determinar se há algo que ele deve fazer em resposta a um insulto, e, embora isso não seja em si uma questão quantitativa, a tentativa de se responder a essa questão adequadamente requer que o agente tenha um grau adequado de preocupação com sua posição como membro de sua comunidade. Ele deve visar o termo médio no sentido de que ele procura por uma resposta que não dê atenção demasiada ou insuficiente para os fatores que devem ser levados em consideração na tomada de uma decisão inteligente.

Talvez uma dificuldade ainda maior possa ser colocada se perguntarmos como Aristóteles determina quais emoções são governadas pela doutrina do meio-termo. Considere-se, por exemplo, alguém que adora lutar. Essa é uma emoção que deve ser sentida por todo ser humano nos momentos em que for apropriado e na medida em que for apropriada? Certamente alguém que nunca sentiu essa emoção em qualquer grau pode ainda viver uma vida perfeitamente feliz. Por que, então, não dizemos o mesmo a respeito de algumas emoções que Aristóteles torna parte integral de sua análise do agente virtuoso do ponto de vista ético? Por que deveríamos sentir raiva, medo, ou algum grau de preocupação com a riqueza e com a honra como é recomendado por Aristóteles? Essas são justamente as questões que foram perguntadas na antiguidade pelos estoicos, os quais chegaram à conclusão de que emoções comuns, tais como raiva e medo, são sempre inapropriadas. Aristóteles assume, ao contrário, não apenas que essas emoções comuns são apropriadas em certas ocasiões, mas que é essencial que todo ser humano aprenda como controlá-las e experienciá-las da maneira correta e nos momentos corretos. Uma defesa dessa posição teria de mostrar que as emoções que figuram na concepção aristotélica de virtude são componentes valiosos de qualquer vida humana bem vivida quando elas são experienciadas da maneira adequada. Talvez um projeto desta natureza possa ser levado a cabo, mas o próprio Aristóteles não tentou levá-lo a cabo.

O filósofo frequentemente diz, no curso de seu argumento, que quando a pessoa boa escolhe agir virtuosamente, ela o faz com vistas ao "*kalon*" – uma palavra que pode significar "belo", "nobre", ou "moralmente bom" (ver os exemplos de 1120^{a}23-4). Esse termo indica que Aristóteles vê na atividade ética uma atração que é comparável à beleza de artefatos bem construídos, incluindo aqueles tais como a poesia, música e o drama teatral. Ele traça essa analogia em sua discussão do termo médio quando ele diz que toda arte tenta produzir uma obra da qual nada precisa ser tirado e a qual nada precisa ser acrescentado (1106^{b}5-14). O produto da arte, quando bem planejado e construído por um bom artesão, não é apenas útil, mas tem elementos tais como equilíbrio, proporção e harmonia – pois estas propriedades ajudam a torná-lo útil. De modo semelhante, Aristóteles considera que um projeto bem executado que expresse as virtudes éticas não será apenas vantajoso, mas também *kalon* – pois o equilíbrio que ele alcança é parte do que o faz vantajoso. A pessoa jovem que está aprendendo a adquirir as virtudes deve cultivar um amor por fazer aquilo que é *kalon* e uma aversão intensa ao seu contrário – o *aischron*, aquilo que é vergonhoso e repulsivo. Determinar o que é *kalon* é tarefa difícil (1106^{b}28-33, 1109^{a}24-30), e a corriqueira aversão humana

à aceitação das dificuldades ajuda a explicar a escassez da virtude (1104^{b}10-11).

5.2 A teoria ética não oferece um procedimento decisório

Deve estar claro que nem a tese de que as virtudes estão entre extremos, nem a tese de que a pessoa boa visa aquilo que é intermediário são pensadas como um procedimento para a tomada de decisões. Essas doutrinas do meio termo ajudam a mostrar o que há de atrativo nas virtudes e, também, a sistematizar nosso entendimento das qualidades em que consistem as virtudes. Uma vez que tivermos visto que temperança, coragem, e outras características morais geralmente reconhecidas são mediedades estaremos em condições de generalizar e de identificar outras mediedades como virtudes, ainda que elas sequer sejam qualidades para as quais temos um nome. Aristóteles observa, por exemplo, que a mediedade relativa à ira não possui nome em grego (1125^{b}26-7). Embora ele seja, até certo ponto, guiado por distinções feitas pelos termos comuns, sua metodologia o permite reconhecer disposições para as quais não há nomes.

Longe de oferecer um procedimento decisório, Aristóteles insiste que isso é algo que nenhuma teoria ética é capaz de fazer. A teoria de Aristóteles explica a natureza da virtude, mas aquilo que pode ser feito por um agente virtuoso em uma situação particular depende das circunstâncias, e estas variam tanto de uma situação para outra que não é possível estabelecer uma série de regras, por mais complicadas que sejam, que resolvam conjuntamente todos problemas práticos. Essa característica não é exclusiva à teoria ética. Aristóteles pensa que ela se aplica a muitas artes tais como a medicina e a navegação (1104^{a}7-10). Ele nos diz que a pessoa virtuosa "vê a verdade em cada caso, sendo como que um padrão e medida deles" (1113^{a}32-3); mas este apelo à visão da pessoa boa não deve ser tomado como significando que ela tem uma visão inarticulada e incomunicável da verdade. Aristóteles pensa que a boa pessoa é alguém que delibera bem, e descreve a deliberação como um procedimento de investigação racional. O ponto intermediário que a pessoa boa tenta encontrar é "determinado pelo *logos* ("razão", "explicação") da maneira que a pessoa dotada de prudência[12] o determinaria" (1107^{a}1-2).

---

[12] Kraut escreve aqui "a pessoa dotada de razão prática" (*the person of practical reason*), o que parece ser um lapso de sua parte, pois o texto grego da passagem claramente se refere ao *phrônimos*, o prudente. [N.T.]

Dizer que a pessoa "vê" o que fazer é simplesmente um modo de registrar o fato de que a razão da pessoa boa tem sucesso na descoberta do que é melhor em cada situação. Ela é, "por assim dizer, um padrão e medida" no sentido de que suas visões devem ser consideradas como dignas de confiança pelos outros membros da comunidade. Um padrão ou medida é algo que resolve disputas, e, porque pessoas boas são hábeis em descobrir o termo médio em casos difíceis, seu conselho deve ser buscado e seguido.

A despeito do fato de não ser possível escrever um livro de regras, por mais longo que seja, que sirva como um manual completo para uma tomada de decisões com sabedoria, seria um erro atribuir à Aristóteles a posição contrária: a saber, de que toda suposta regra admite exceções, tal que mesmo um pequeno livro de regras que se aplique a um número limitado de situações seja uma impossibilidade. Aristóteles deixa claro que certas emoções (malevolência, despudor e inveja) e ações (adultério, roubo e assassinato) são sempre erradas, independente das circunstâncias (1107ª8-12). Embora ele diga que os nomes dessas emoções e ações sejam portadores da maldade delas, ele não deve ser tomado como dizendo que a maldade delas deriva do uso linguístico. Ora, ele defende a família como uma instituição social contra as críticas de Platão (*Política*, II.3-4), de modo que, quando ele diz que o adultério é sempre errado, ele está preparado para defender seu ponto explicando porque o casamento é um costume importante e porque relações extraconjugais destroem pouco a pouco a relação entre esposo e esposa. Aristóteles não está fazendo a afirmação tautológica de que atividade sexual ilegal é algo errado, mas a tese mais específica e controversa de que casamentos devem ser governados por uma regra estrita de fidelidade. Semelhantemente, quando Aristóteles diz que o assassinato ou o furto são sempre errados, ele não quer dizer que matar alguém ilegalmente e tomar para si bens ilegalmente são coisas erradas, mas que o atual sistema de leis relativo a essas matérias deve ser aplicado de modo estrito. Assim, embora Aristóteles sustente que a ética não pode ser reduzida a um sistema de regras, por mais complexas que elas sejam, ele insiste que algumas regras são invioláveis.

5.3 O ponto de partida para a razão prática

Vimos que as decisões da pessoa prudente não são meras intuições, mas podem ser justificadas por uma cadeia de raciocínio (esta é a razão pela qual

Aristóteles frequentemente fala em termos de um silogismo prático, com uma premissa maior que identifica algum bem a ser alcançado, e uma premissa menor que identifica este bem em uma situação presente). Ao mesmo tempo, ele está extremamente consciente do fato de que o raciocínio sempre pode ser conduzido a um ponto de partida que não é, ele próprio, justificado por raciocínio adicional. Nem o bom pensamento teórico, nem o bom pensamento prático se move em círculos. O verdadeiro pensamento sempre pressupõe e avança de modo linear desde pontos de partida adequados, o que leva Aristóteles a pedir uma explicação para como os pontos de partida adequados do raciocínio devem ser determinados. O pensamento prático sempre pressupõe que se tem algum fim, algum objetivo que se está tentando alcançar. A tarefa da razão é determinar como esse fim deve ser alcançado (isto não precisa ser um raciocínio meios-fim no sentido convencional. Se, por exemplo, nosso objetivo é a resolução justa de um conflito, nós devemos determinar em que consiste a justiça nestas circunstâncias particulares. Neste caso, estamos envolvidos com uma investigação ética, e não estamos fazendo uma questão puramente instrumental). Mas se o raciocínio prático está correto apenas se ele começa com uma premissa correta, o que garante a correção deste seu ponto de partida?

Aristóteles responde: “A virtude torna o fim correto, ao passo que a prudência torna corretas as coisas que conduzem a ele” (1144ª7-8). Com isso, Aristóteles não pode querer dizer que não há espaço para raciocinar sobre nosso fim último. De fato, como vimos, ele oferece uma defesa fundamentada de sua concepção da felicidade como uma atividade virtuosa. O que ele deve ter em mente quando diz que a virtude torna o fim correto é que a deliberação tipicamente procede de um objetivo que é muito mais específico do que o de alcançar a felicidade agindo-se de modo virtuoso. A bem da verdade, pode haver muitos casos em que uma pessoa boa aborda um problema ético partindo da premissa de que a felicidade consiste em uma atividade virtuosa. Porém, o que ocorre mais frequentemente é que um objetivo particular se lhe apresenta como ponto de partida – *e.g.* ajudar um amigo necessitado ou um projeto cívico que seja digno. Ora, qual projeto específico estabelecemos para nós mesmos é algo que é determinado por nosso caráter. Uma pessoa boa começa com fins concretos que sejam dignos porque seus hábitos e sua orientação emocional lhe conferiram a habilidade de reconhecer que fins deste tipo estão a seu alcance aqui e agora. Aqueles que são imperfeitos quanto a seu caráter podem ter a habilidade racional necessária para realizar seus fins – habilidade a que Aristóteles chama sagacidade (1144ª23-28) –, mas frequentemente os fins

que eles buscam são desprovidos de valor. A causa dessa carência está não em alguma deficiência da sua capacidade para pensar – pois nós estamos supondo que eles são normais neste quesito –, mas no treinamento de suas paixões.

6 As virtudes intelectuais

Uma vez que Aristóteles frequentemente chama a atenção para a imprecisão da teoria ética (ver, por exemplo, 1104ª1-7), é surpreendente para muitos leitores da *Ética* que ele comece o livro VI com a admissão de que suas afirmações precedentes sobre o termo médio carece de suplementação pelo fato de não serem ainda claras (*saphes*). Em toda disciplina prática, o especialista visa um ponto e se vale da razão prática para evitar os extremos do excesso e da falta. Mas o que é essa razão correta e qual é o critério pelo qual ela é determinada? Aristóteles diz que, a menos que respondamos a essa questão, não seremos mais sábios – tal como um estudante de medicina terá falhado em dominar seu assunto se for capaz apenas de dizer que os remédios corretos a se administrar são aqueles que são prescritos pela perícia médica, mas não há outro padrão senão esse (1138ᵇ18-34).

Não é fácil compreender o argumento que Aristóteles está levando a cabo aqui. Ele já não nos disse que não pode haver nenhum manual teórico de ética, que o máximo que podemos esperar é que, em situações particulares, as disposições morais de cada um e a razão prática irão auxiliá-lo a determinar o que fazer? Além disso, Aristóteles em lugar algum anuncia, no restante do livro VI, que tenhamos alcançado o grau de precisão pelo qual ele estava procurando. O restante do livro consiste em uma discussão dos diferentes tipos de virtude intelectual: sabedoria, ciência (*epistême*), inteligência (*nous*), prudência, e arte. Aristóteles explica o que cada uma dessas disposições mentais é, estabelece diversos contrastes entre elas e responde a uma série de questões que podem ser levantadas a respeito de sua utilidade. Em nenhuma passagem ele volta explicitamente à questão por ele levantada no início o livro VI. Ele nunca diz, por exemplo, "e agora nós encontramos o critério da razão correta pelo qual estávamos procurando". Tampouco é fácil ver como a discussão acerca dessas cinco virtudes intelectuais pode trazer maior precisão à doutrina do termo médio.

Nós podemos progredir em alguma medida em direção à solução deste problema se nos lembrarmos que, no começo da *Ética,* Aristóteles descreve sua investigação como uma tentativa de chegar a uma melhor compreensão daquilo

em que nosso fim último deve consistir. A resposta superficial que ele nos dá no livro I é que a felicidade consiste na atividade virtuosa. Do livro II ao V, ele descreve as virtudes da parte da alma que é racional na medida em que pode ser responsiva à razão, ainda que não seja capaz de deliberar. No entanto, justamente porque essas virtudes são racionais apenas neste sentido derivado, elas são um componente menos importante de nosso fim último do que a virtude intelectual – a prudência – com a qual elas estão integradas. Se o que nós sabemos sobre a virtude é apenas aquilo que é dito nos livros II a V, então nossa apreensão de nosso fim último resta radicalmente incompleta, pois ainda não estudamos a virtude intelectual que nos permite raciocinar bem em qualquer situação dada. Ao menos uma das coisas a que Aristóteles está apontando no modo como ele dá início ao livro VI é a prudência. Essa disposição intelectual ainda não foi analisada e essa é uma das razões pelas quais ele se queixa do fato de sua concepção de fim último ainda não ser suficientemente clara.

No entanto, é a razão prática o único ingrediente de nosso fim último que ainda não foi discutido de modo satisfatório? O livro VI discute seis virtudes intelectuais, não apenas a prudência. Porém, é claro que ao menos uma delas – a arte – é levada em consideração apenas a fim de proporcionar um contraste com as demais. Aristóteles não está recomendando a seus leitores que façam dessa virtude intelectual seu fim último. Mas e quanto às três restantes: a ciência, a inteligência e a virtude que combina ambas, a sabedoria? Elas estão presentes no livro VI apenas a fim de serem contrastadas com a prudência, ou estaria Aristóteles dizendo que elas também devem ser componentes de nosso objetivo último? Ele não aborda a questão inteiramente, mas é evidente, a partir de diferentes observações que faz no livro VI, que ele toma a sabedoria como uma disposição intelectual de mais valor do que a prudência:

> Seria estranho se alguém pensasse que a política ou a prudência fosse o melhor tipo de conhecimento, a não ser que o homem fosse a melhor coisa no universo (1141ª20-22)

Ele diz que a sabedoria produz felicidade por ser parte da virtude (1144ª3-6), e que a prudência se preocupa com o desenvolvimento da razão teórica e dá ordens com vistas a ela (1145ª8-11). É claro, então, que o exercício da sabedoria é um componente mais importante de nosso fim último do que a prudência.

Ainda assim, pode ainda parecer desconcertante que essas duas virtudes intelectuais, seja separada, seja coletivamente, devem de alguma maneira preencher uma lacuna na doutrina do termo médio. Depois de ler o livro VI e de completar nosso estudo acerca do que são estes dois tipos de conhecimento, de que modo estaríamos melhor habilitados para ter sucesso em encontrar o termo médio em situações particulares?

A resposta a essa questão pode ser que Aristóteles não pretende que o livro VI proporcione uma resposta completa a essa questão, mas antes que ele sirva como um prolegômeno para uma resposta a esta questão. Com efeito, é apenas próximo ao fim do livro X que ele apresenta uma discussão completa dos respectivos méritos de cada um destes dois tipos de virtude intelectual e comenta acerca das diferentes medidas em que cada um deles carece de recursos. Em X.7-8, ele argumenta que o tipo de vida mais feliz é aquela do filósofo – alguém que exercita, por um longo período, a virtude da sabedoria, e que dispõe de recursos suficientes para fazê-lo (discutiremos esses capítulos em mais detalhe na seção *infra*). Uma das razões de Aristóteles para pensar que tal vida é superior à segunda melhor vida – aquela do líder político, que é alguém que se dedica ao exercício da prudência em detrimento da sabedoria – é que ela requer menos recursos exteriores (1178ª23-b7). Aristóteles já deixou claro na sua discussão das virtudes éticas que alguém que é honrado em grande medida por sua comunidade e que dispõe de amplos recursos financeiros está em uma posição para exercer uma virtude ética superior àquela exercida por alguém que recebe poucas honras e que tem poucas posses. A virtude da magnificência é superior à mera generosidade e, semelhantemente, a magnanimidade é uma virtude superior à virtude comum que lida com a honra (essas qualidades são discutidas em IV.1-4). A maior expressão de virtude ética requer poder político, pois é o líder político que está em posição de fazer o maior bem para a comunidade. A pessoa que decide viver uma vida política e que visa a expressão mais completa da prudência é dotada de um critério para decidir de que tipo de recursos precisa: deve-se ter amigos, propriedade e honras em quantidades suficientes para permitir que sua prudência se expresse sem impedimentos. Porém, se, ao invés disso, for dada preferência à vida de um filósofo, então ter-se-á em vista um critério diferente – a expressão plena da sabedoria – e precisar-se-á de um provimento menor desses recursos.

Isso nos permite ver como o tratamento conferido por Aristóteles às virtudes intelectuais confere mais conteúdo e precisão à doutrina do termo médio. O melhor critério é aquele adotado pelo filósofo; o segundo melhor, aquele adotado pelo líder

político. De qualquer modo, é o exercício de uma virtude intelectual que proporciona uma diretriz para a tomada de importantes decisões quantitativas. Esse complemento à doutrina do termo médio é totalmente compatível com a tese aristotélica de que nenhum conjunto de regras, não importa quão longas e detalhadas, afasta a necessidade da virtude ética e deliberativa. Se se escolher a vida do filósofo, deve-se garantir uma quantidade suficiente de recursos para garantir o ócio necessário para uma vida deste tipo, mas não uma quantidade tão grande que os recursos externos do agente se tornem um fardo e uma distração ao invés de um auxílio ao bem viver. Isso dá uma ideia mais sólida de como alcançar o termo médio, mas ainda deixa os detalhes por serem trabalhados. O filósofo precisará determinar, nas situações particulares, onde se encontra a justiça, como gastar dinheiro com sabedoria, quando enfrentar ou fugir do perigo, e etc. Todas as dificuldades comuns da vida ética permanecem e elas podem ser superadas apenas mediante uma compreensão detalhada das particularidades de cada situação. Ter a filosofia como o próprio fim último não afasta a necessidade de se desenvolver e exercer a prudência e as virtudes éticas.

7 Akrasia

Em VII.1-10, Aristóteles investiga traços do caráter – a continência e a incontinência – que não são nem dignos de reprimenda tal como os vícios nem dignos de elogio tal como as virtudes (demos início a nossa discussão destas qualidades na seção *supra*). Os termos gregos para estes traços são *akrasia* (“incontinência”; literalmente “falta de controle”) e *enkrateia* (“continência”; literalmente “domínio de si”). Uma pessoa acrática age contrariamente à razão em virtude de algum *pathos* (“emoção”, “sentimento”). Tal como o acrático, a pessoa encrática experiencia uma emoção contrária à razão, mas, diferente do acrático, ela age em conformidade com a razão. O defeito do encrático está apenas no fato de que ele experiencia emoções que estão em conflito com sua decisão racional mais do que a maior parte das pessoas. Já a pessoa acrática tem não apenas esse defeito, mas também a falha adicional de que ela cede à emoção em detrimento da razão mais frequentemente do que uma pessoa comum.

Aristóteles distingue dois tipos de *akrasia*: a impetuosidade (*propeteia*) e a fraqueza (*astenia*). A pessoa que é fraca leva a cabo uma deliberação e toma uma decisão, mas ao invés de agir em conformidade à sua decisão racional, ela

simplesmente age sob a influência de uma emoção. O agente impetuoso, por sua vez, não leva a cabo uma deliberação e não chega a uma decisão racional: ele simplesmente age sob influência de uma emoção. No momento da ação, o agente impetuoso não experiencia nenhum conflito interno. Mas assim que sua ação é levada a cabo, ele se arrepende do que fez. Poder-se-ia dizer que ele delibera, se a deliberação fosse algo que se seguisse à ação ao invés de a preceder. No entanto, a reflexão que ele faz depois de agir chega tarde demais para salvá-lo do erro.

É importante ter em mente que, quando Aristóteles fala a respeito da impetuosidade e da fraqueza, ele está discutindo disposições crônicas. A pessoa impetuosa é alguém que age emocionalmente e deixa de deliberar não apenas vez ou outra, mas com alguma frequência. Ele comete este erro mais do que a maior parte das pessoas. Em virtude deste padrão em suas ações, nós estaríamos com razão em dizer, a respeito da pessoa impetuosa, que ela teria deliberado e decidido por uma ação diferente daquela que levou a cabo se suas emoções não o tivessem impedido de fazê-lo.

Os dois tipos de emoção em que Aristóteles se concentra no seu tratamento da *akrasia* são o apetite pelo prazer e a raiva. Ambas podem levar à impetuosidade e à fraqueza. Porém, Aristóteles dá um lugar de destaque ao apetite pelo prazer como a paixão que debilita a razão. Ele chama o tipo de *akrasia* que é causado por um apetite pelo prazer de "*akrasia* sem qualificações" – ou, poderíamos dizer, *akrasia tout court*. Já a *akrasia* causada pela raiva é considerada por ele como tipo de *akrasia* com qualificações, e é chamada de *akrasia* "com relação à raiva". Desse modo, nós temos quatro tipos de *akrasia*: (A) impetuosidade causada pelo prazer, (B) impetuosidade causada pela raiva, (C) fraqueza causada pelo prazer e (D) fraqueza causada pela raiva. Deve-se notar que o tratamento conferido por Aristóteles à *akrasia* é fortemente influenciado pela divisão tripartite da alma feita por Platão na *República*. Platão considera que ou bem a parte irascível (que abriga a raiva, tal como também outras emoções) ou a parte apetitiva (que abriga o desejo por prazeres corpóreos) podem atrapalhar os comandos da razão e levar a uma ação contrária à razão. A mesma divisão tripartite da alma pode ser vista na abordagem Aristotélica desse tópico.

Embora Aristóteles caracterize a *akrasia* e a *enkrateia* em termos de um conflito entre razão e emoção, a sua análise detalhada dessas disposições mentais mostram que aquilo que ocorre é melhor descrito de um modo mais complexo, pois a emoção que debilita a razão está imbuída de algum pensamento, que pode ser implicitamente geral. Como Aristóteles diz, a raiva, "como que pensando que se

deve lutar contra uma coisa de tal tipo, é imediatamente provocada" (1149ª33-34). E ainda que na frase seguinte Aristóteles negue que nosso apetite pelo prazer funcione deste mesmo modo, ele dissera anteriormente que pode haver um silogismo que favoreça a perseguição do prazer: "todo doce é prazeroso, e isso é doce" leva à perseguição de um doce particular (1147ª30-31). Talvez o que Aristóteles tenha em mente é que o prazer pode operar de ambos os modos: ele pode levar a uma ação sem a mediação de uma premissa geral ou ele pode levar-nos a agir com base em um silogismo desse tipo. A raiva, por sua vez, sempre nos move se apresentando como um raciocínio um tanto genérico, embora apressado.

Ora, é claro que Aristóteles não quer dizer que a pessoa em conflito tem mais do que uma faculdade racional. Ao contrário, a sua ideia parece ser que, em adição à nossa capacidade racional plena, nós também somos dotados de mecanismos psicológicos capazes de um raciocínio de alcance limitado. Quando as emoções entram em conflito com a razão, o que ocorre pode ser melhor descrito como um conflito entre uma emoção aliada a um raciocínio de alcance limitado e a razão plena. Uma parte de nós – a razão – é capaz de se afastar da influência desfiguradora da emoção e de considerar todos os fatores relevantes, positivos e negativos. Mas uma outra parte de nós – a afecção e a emoção – tem um campo de raciocínio mais limitado – e muitas vezes do qual ela sequer se serve.

Embora o termo "paixão" seja às vezes utilizado como tradução do termo *pathos* utilizado por Aristóteles (outras alternativas seriam "emoção" e "afecção"), é importante ter em mente que este termo não designa necessariamente uma força psicológica intensa. A raiva é um *pathos* independentemente de ela ser fraca ou forte e o mesmo se aplica ao apetite por prazeres corpóreos. Aristóteles claramente indica que é possível que uma pessoa acrática seja vencida por um *pathos* fraco – do tipo que a maior parte das pessoas seria capaz de controlar (1150ª9-b16). Então, a explicação geral para a ocorrência da *akrasia* não pode ser que a intensidade de uma emoção sobrepuja a razão. Por conseguinte, Aristóteles deve ser absolvido de uma acusação feita contra ele por J.L. Austin em uma famosa nota de rodapé de seu artigo, "*A Plea for Excuses*". Platão e Aristóteles, diz Austin, confundiram todo cair em tentação com o perder o controle de nós mesmos – um erro ilustrado pelo seguinte exemplo:

> Eu sou bastante afeito a sorvete e uma bomba é servida em seguimentos correspondendo um a um

> às pessoas na *High Table*[13] : Eu sou tentado a me servir com dois segmentos e, ao fazê-lo, assim sucumbindo à tentação e inclusive indo contra meus princípios teoricamente (mas por que necessariamente?). Mas estaria eu neste caso perdendo controle de mim mesmo? Estaria eu comendo com voracidade? estaria eu arrancando pedaços do prato e engolindo-os insensível ao pavor de meus colegas? Nem um pouco. Nós frequentemente sucumbimos à tentação com calma e, até mesmo, com *finesse*. (1957: 24, fn. 13 [1961: 146])

Aristóteles pode concordar com isto: o *pathos* pela bomba pode ser fraco, e, em algumas pessoas, isto será suficiente para fazê-las agir de um modo que é reprovado por sua razão no momento da ação.

O que é mais surpreendente no que diz respeito à discussão de Aristóteles acerca da *akrasia* é que ele defende uma posição próxima à de Sócrates. Quando o filósofo primeiro introduz o assunto da *akrasia* e examina alguns dos problemas envolvidos na compreensão deste fenômeno, ele diz, em 1145^{b}25-8, que Sócrates considera que não há *akrasia*, e descreve isso como uma tese que claramente está em conflito com os fenômenos (*phainomena*). Uma vez que ele diz que seu objetivo é preservar tantos fenômenos quanto for possível (1145^{b}2-7), poderia ser surpreendente que ele, ao analisar o conflito entre razão e emoção, chegasse à conclusão de que, por fim, Sócrates estava em algum sentido certo (1147^{b}13-17). De fato, Aristóteles diz, a pessoa que age contra a razão não possui o que poderia ser um conhecimento sem qualificações. Em verdade, ela, em certo sentido, possui conhecimento, mas, em certo sentido, não.

Aristóteles explica o que tem em mente comparando a *akrasia* com as disposições de outras pessoas que também poderiam ser descritas como tendo conhecimento *em algum sentido*, mas não sem qualificações. Os exemplos de

---

[13] O exemplo de Austin remete a uma prática de certas universidades inglesas, como Oxford (onde Austin era professor), em cujos salões de jantar há uma mesa especial (mais elevada – donde High table) reservada para os fellows e para seus convidados, ao passo que os estudantes realizam suas refeições simultaneamente no espaço principal do salão. [N.T.]

Aristóteles são pessoas que estão dormindo, que são loucas, ou que estão bêbadas. Além disso, ele também compara o acrático a um estudante que acaba de começar a aprender uma disciplina, ou a um ator no palco (1147ª10-24). Todas essas pessoas, diz Aristóteles, podem proferir as mesmas palavras utilizadas pelas pessoas que possuem conhecimento. No entanto, o fato de proferirem essas palavras não prova que elas realmente têm conhecimento propriamente falando.

Essas analogias podem ser entendidas como dizendo que o tipo de *akrasia* que Aristóteles chama de fraqueza ao invés de impetuosidade sempre resulta de algum tipo de diminuição da acuidade cognitiva ou intelectual no momento da ação. O acrático diz, no momento da ação, que ele não deve ceder a este prazer particular neste momento. Mas ele sabe ou mesmo acredita que deve se conter? Aristóteles poderia responder: sim e não. O acrático reconhece em algum grau que ele não deve fazer isso agora, mas não o reconhece completamente. Sua emoção, ainda que fraca o impede, em alguma medida, de compreender ou afirmar completamente que ele não deve fazer isto. Desse modo, Sócrates está, em certo sentido, correto. Quando a razão permanece desimpedida e desobscurecida, seus ditados nos levarão até a ação, contanto que sejamos capazes de agir.

Todavia, o acordo de Aristóteles com Sócrates é apenas parcial, pois ele insiste no poder da emoção para rivalizar, enfraquecer ou passar por cima da razão. A emoção desafia a razão destes três modos. Tanto no caso do acrático quanto no do encrático, ela compete com a razão a fim de controlar a ação. Ainda que a razão vença essa disputa, ela enfrenta a difícil tarefa de ter de lutar contra um rival interno. Em segundo lugar, no acrático, a emoção temporariamente subtrai a razão de sua acuidade plena, debilitando-a como competidora. Nesses casos, a emoção não é meramente uma força rival, ela é uma força que impede a razão de exercer seus poderes de modo pleno. Em terceiro lugar, a emoção pode fazer com que uma pessoa seja impetuosa. Nesse caso, a vitória da emoção sobre a razão é tão poderosa que esta nem mesmo entra na arena da disputa consciente até que seja tarde demais para influenciar a ação.

7.1 Leituras alternativas da posição de Aristóteles acerca da akrasia

De qualquer maneira, essa é uma maneira de se interpretar as afirmações de Aristóteles. No entanto, deve-se admitir que as suas observações são obscuras e acomodam leituras alternativas a esta. É possível que, ao negar que o acrático

tenha conhecimento em sentido estrito, Aristóteles esteja apenas insistindo na afirmação de que ninguém deve ser tomado como sendo dotado de prudência a não ser que de fato aja em conformidade com este conhecimento. Um prudente não é alguém que meramente tem conhecimento das premissas gerais, pois ele deve também ter conhecimento dos particulares e deve de fato chegar à conclusão do silogismo. Talvez chegar a uma tal conclusão não seja nada mais que realizar a ação exigida pelas premissas maior e menor. Uma vez que isso é algo que o acrático não faz, ele carece de conhecimento: sua ignorância se resume ao seu erro na ação. Nessa leitura, não há fundamentos para se atribuir a Aristóteles a tese de que o tipo de *akrasia* que ele chama de fraqueza é causada por uma diminuição da acuidade intelectual do agente. A explicação da *akrasia* é simplesmente que o *pathos* é uma força motivacional mais forte do que a razão plena.

Todavia, essa é uma leitura difícil de defender, pois Aristóteles diz que, depois que alguém experiencia um episódio de *akrasia,* a sua ignorância desaparece e o agente se torna um conhecedor novamente (1147^b^6-7). Devidamente contextualizada, essa parece ser uma afirmação sobre o tipo de *akrasia* a que Aristóteles chama de fraqueza, e não do tipo chamado de impetuosidade. Se isso é verdade, Aristóteles estaria dizendo que quando o agente acrático está sujeito a duas influências conflitantes – a razão plena *versus* a emoção minimamente racional – sua condição de conhecedor é, de algum modo, temporariamente desfeita, mas posteriormente restaurada. Nesse caso, o conhecimento não pode se resumir à realização de uma ação, pois não é isto que é restituído posteriormente. O que pode ser restaurado é o reconhecimento completo ou a afirmação do fato de que um ato é dotado de alguma característica indesejável, ou que ele não deve ser realizado. A análise de Aristóteles parece ser que ambos os tipos de *akrasia* – a fraqueza e a impetuosidade – partilham de uma estrutura comum: em cada uma, a afirmação ou apreensão completa do que se deve fazer chega tarde demais. A diferença é que, no caso da fraqueza, mas não no caso da impetuosidade, o ato acrático é precedido por uma plena cognição racional do que se deve fazer agora, cognição que é brevemente e temporariamente ofuscada pela investida de uma afecção que não é completamente racional.

Há um outro sentido em que o tratamento conferido por Aristóteles à *akrasia* se aproxima da tese Socrática de que o que as pessoas chamam de *akrasia* é, na verdade, ignorância. Aristóteles sustenta que, se alguém dispõe da disposição intelectual especial que ele chama de prudência, então esta pessoa não pode ser, nem poderia se tornar jamais, uma pessoa incontinente (1152^a^6-7). Com efeito, a

prudência está presente apenas naqueles que possuem também as virtudes éticas, qualidades que exigem um domínio completo das emoções. Se alguém é prudente, a raiva e o apetite estão em completa harmonia com a razão, de sorte que essa virtude intelectual é incompatível com o tipo de conflito interno experienciado pelo agente acrático. Ademais, alguém é prudente não somente em razão do que acredita ou sabe, mas também em virtude do que faz. Portanto, o tipo de conhecimento que é perdido e reobtido em um episódio de *akrasia* não pode ser chamado de prudência. Trata-se de um conhecimento em sentido amplo. Apreensão débil do que se deve fazer de que dispõem as pessoas comuns é justamente o tipo de coisa que pode perder sua acuidade e poder motivacional, pois, para início de conversa, nunca foi uma realização intelectual. É isto que Aristóteles quer dizer quando ele compara esse conhecimento aos proferimentos feitos por atores, estudantes, pessoas que estão dormindo, bêbados ou pessoas insanas.

8 Prazer

Aristóteles enfatiza repetidas vezes a importância do prazer na vida humana e, por conseguinte, para o seu estudo sobre como devemos viver (ver, por exemplo, 1099ª7-20 e 1104ᵇ3-1105ª16), mas o seu exame completo da natureza e do valor do prazer se encontra em dois lugares: VII.11-14 e X.1-5. É estranho que o prazer receba dois tratamentos extensos. Nenhum outro tópico na *Ética* é revisitado dessa maneira. O livro VII da *Ética Nicomaquéia* é idêntico ao livro VI da *Ética Eudêmia,* e, por razões desconhecidas, o editor daquela decidiu incluir nela tanto um tratamento do prazer que é único a esta obra (X.1-5) quanto o estudo que é comum a ambos os tratados (VII.11-14). Em linhas gerais, as duas discussões são similares. Elas concordam acerca do valor do prazer, defendem uma teoria sobre sua natureza, e se opõem a teorias adversárias. Aristóteles sustenta que a vida feliz deve incluir o prazer e, por conseguinte, ele se opõe àqueles que argumentam que o prazer é, por natureza, ruim. Aristóteles insiste que há outros prazeres para além daqueles provenientes dos sentidos e que os melhores prazeres são aqueles experienciados por pessoas virtuosas que dispõem de recursos suficientes para a atividade excelente.

O livro VII oferece uma breve explicação do que o prazer é e do que ele não é. Ele não é um processo, mas uma atividade desimpedida de um estado natural (1153ª7-17). Aristóteles não desenvolve o que é um estado natural, mas ele obviamente tem em mente a condição saudável do corpo, especialmente de suas

faculdades sensitivas, e a condição virtuosa da alma. Pouco é dito sobre o que significa dizer que uma atividade é desimpedida, mas Aristóteles nos lembra que a atividade virtuosa é impedida pela ausência de provimentos suficientes de bens exteriores (1153^{b}17-19). Poder-se-ia objetar que pessoas que estão doentes ou que possuem deficiências morais podem aprazer-se, ainda que Aristóteles não considere que elas estejam em um estado natural. Ele dispõe de duas estratégias para responder a isto. Em primeiro lugar, quando uma pessoa doente experiencia prazer em alguma medida quando sua saúde está sendo restaurada, o prazer experienciado é causado pelo fato de que esta pessoa não está mais completamente doente. Uma pequena parte dela está em seu estado natural e está atuando sem impedimentos (1152^{b}35-6). Em segundo lugar, Aristóteles está disposto a dizer que o que parece prazeroso para algumas pessoas pode não ser realmente prazeroso (1152^{b}31-2), tal como o que tem gosto amargo para um paladar não saudável talvez não seja amargo. Dizer que algo é um prazer consiste não apenas em relatar um estado mental, mas também em endossá-lo para os outros. A análise feita por Aristóteles acerca da natureza do prazer não tem a intenção de se aplicar a todos os casos em que algo é prazeroso para alguém, mas apenas a atividades que são realmente prazerosas, as quais são todas elas atividades desimpedidas de um estado natural.

Segue-se dessa concepção de prazer que todo caso de prazer deve ser, em alguma medida, um bem. De fato, como uma atividade desimpedida de um estado natural poderia ser ruim ou indiferente? Por outro lado, Aristóteles não pretende sugerir que todo prazer seja digno de escolha. Ele menciona brevemente a afirmação de que prazeres competem uns com os outros, de modo que a fruição de um tipo de atividade impede outras atividades que não podem ser perseguidas ao mesmo tempo (1153^{a}20-22). O ponto de Aristóteles é simplesmente que, embora alguns prazeres sejam bons, eles não são dignos de escolha quando eles interferem com outras atividades que são muito melhores. Esse argumento é desenvolvido de modo mais completo em *Ética* X.5.

Ademais, a análise de Aristóteles lhe permite falar de certos prazeres como sendo “males sem qualificação” (1152b26-33), ainda que o prazer seja a atividade desimpedida de um estado natural. Dizer que um prazer é um “mal sem qualificações” equivale a insistir que ele deve ser evitado, mas permitir, ainda assim, que ele deva ser escolhido em circunstâncias que nos compilam a fazê-lo. O prazer de se recuperar de uma doença, por exemplo, é mau sem qualificações – o que significa que ele não é um dos prazeres que, idealmente, dever-se-ia escolher se se estivesse em

controle total das circunstâncias. Embora ele seja realmente um prazer e, portanto, algo em favor de que se pode dizer algo, ele é tão inferior a outros bens que, idealmente, dever-se-ia renunciar a ele. Não obstante, trata-se de um prazer digno de se ter, se adicionarmos a qualificação que só digno tê-lo em circunstâncias indesejáveis. O prazer de recuperar-se de uma doença é um bem, pois uma pequena parte do sujeito está em um estado natural e está atuando sem impedimentos. No entanto, também pode-se dizer que ele é um mal se o que se quer dizer com isso é que se deve evitar acabar em uma situação em que se experiencie esse prazer.

Aristóteles indica repetidas vezes em VII.11-14 que meramente dizer que o prazer é *um bem* não lhe faz justiça de modo satisfatório, pois ele também pretende dizer que o bem supremo é um prazer. Nesse ponto ele está sob influência de uma ideia expressa nas linhas iniciais da *Ética*: o bem é aquilo a que todas as coisas visam. Em VII.13, ele alude à ideia de que todos os seres vivos imitam a atividade contemplativa de deus (1153b31-32). Plantas e animais não humanos buscam reproduzir-se porque este é o seu modo de tomar parte em uma série interminável, e isso é o mais próximo que eles podem chegar ao pensamento incessante do motor imóvel. Aristóteles faz esse ponto em diversas obras (ver, por exemplo, *De Anima* 415ª23-b7), e em *Ética* X.7-8 ele oferece uma defesa completa de ideia de que a vida humana feliz se assemelha à vida de um ser divino. Ele compreende deus como um ser que frui de modo contínuo de "um único prazer simples" (1154ᵇ26) – o prazer do pensamento puro –, ao passo que seres humanos, em virtude de sua complexidade, ficam cansados do que quer que façam. Aristóteles desenvolverá estes pontos em X.7. Em VII.11-14, porém, ele apela à sua concepção de atividade divina apenas a fim de defender a tese de que o nosso bem supremo consiste em certo tipo de prazer. A felicidade humana não consiste em todo tipo de prazer, mas consiste em um tipo de prazer – o prazer sentido pelo ser humano que se envolve na atividade teórica e desse modo imita o pensar prazeroso da divindade.

O livro X oferece uma explicação muito mais elaborada do que é o prazer e do que ele não é. Ele não é um processo, pois processos percorrem estágios de desenvolvimento: construir um templo é um processo porque o templo não está presente de uma só vez, mas apenas vem a ser através de estágios que se desdobram pelo tempo. Em contraste, o prazer, tal como a visão e muitas outras atividades, não é algo que vem a ser através de um processo de desenvolvimento. Se estou gostando de uma conversa, por exemplo, eu não preciso esperar até que ela esteja terminada para me aprazer. Eu tenho prazer nessa atividade ao longo de todo o seu curso. A natureza definicional do prazer é que ele é uma atividade que acompanha

outras atividades, e as completa de algum modo. O prazer ocorre quando algo dentro de nós, tendo sido levado a uma boa condição, é ativado relativamente a um objeto externo que também está em boa condição. O prazer de desenhar, por exemplo, requer tanto o desenvolvimento da habilidade de desenho, quanto um objeto percebido que é digno de ser desenhado.

A concepção de prazer que Aristóteles desenvolve no livro X é obviamente relacionada de modo próximo à análise que levada a cabo no livro VII. No entanto, a teoria proposta naquele livro revela uma questão a que pouca atenção fora conferida anteriormente: o prazer é, por natureza, algo que acompanha outra coisa. Não é suficiente dizer que ele é aquilo que ocorre quando estamos em boa condição e estamos atuando em circunstâncias desimpedidas, mas deve-se acrescentar a este ponto a ideia de que o prazer desempenha um certo papel no desenvolvimento de uma coisa diferente dele próprio. Desenhar bem e o prazer em se desenhar bem sempre ocorrem juntos, razão pela qual é fácil confundi-los, mas a análise de Aristóteles no livro X enfatiza a importância de se fazer esta distinção.

Ele diz que o prazer completa a atividade que ele acompanha e depois acrescenta, misteriosamente, que ele completa essa atividade tal como um fim que lhe é acrescido. Na tradução de W.D. Ross, ele "sobrevém como o desabrochar da juventude sobrevém àqueles que estão na flor da idade" (1174^{b}33)[14] . Não é claro o que se pretende dizer aqui, mas talvez Aristóteles esteja tão somente tentando evitar um possível mal-entendido: quando ele diz que o prazer completa uma atividade, ele não quer dizer que a atividade que ele acompanha é, em algum sentido, imperfeita, e que o prazer melhora a atividade ao sanar essa imperfeição. A linguagem de Aristóteles é suscetível desse mal-entendido, pois o verbo que é traduzido por "completar" (*teleein*) pode também significar "aperfeiçoar". Este último sentido poderia implicar que a atividade acompanhada de prazer ainda não alcançou um grau suficientemente elevado de excelência e que o papel do prazer é levá-la ao ponto da perfeição. Aristóteles não nega que quando nós nos aprazemos com uma atividade melhoramos nela, mas, quando ele diz que o prazer completa a atividade ao sobrevir nela, como o desabrochar que acompanha aqueles que estão no auge de sua beleza física, o ponto é que a atividade completada pelo prazer já

---

[14] No original, Ross traduz: "*supervenes as the bloom of youth does on those in the flower of their age"*. [N.T.]

é perfeita, e que o prazer que a acompanha é como que um bônus que não serve a nenhum propósito adicional. Aprazer-se com uma atividade ajuda-nos a melhorar nela, mas essa satisfação não cessa quando a perfeição é alcançada – pelo contrário, é quando o prazer está em seu auge. Eis quando ele revela mais completamente o que ele é: um bônus adicional que coroa a nossa conquista.

De todo modo, é claro que, no livro X, Aristóteles oferece uma explicação mais completa do que é o prazer do que a que ele dispunha no livro VII. Nós devemos tomar nota de uma diferença adicional entre estas duas discussões: no livro X ele argumenta que o prazer é *um bem,* mas não *o bem*. Ele menciona e subscreve a um argumento oferecido por Platão no *Filebo*: Se nós imaginarmos uma vida cheia de prazer e, em seguida, adicionarmos mentalmente a ela a sabedoria, o resultado é que ela se torna mais desejável. No entanto, o bem é algo que não pode ser melhorado dessa maneira. Portanto, o prazer não é o bem (1172^{b}23-35). No livro VII, por sua vez, Aristóteles sugere fortemente que o prazer da contemplação *é* o bem, pois todos os seres vivos, de uma maneira ou de outra, visam este tipo de prazer (1172^{b}35-1173^{a}1). É significativo, porém, que Aristóteles não chegue a subscrever à tese de que, uma vez que tudo visa o prazer, ele deve ser *o* bem.

O livro VII estabelece o ponto de que prazeres interferem uns com os outros, de modo que, ainda que todos tipos de prazer sejam bons, não se seguiria que todos eles sejam dignos de escolha. Deve-se fazer uma seleção entre os prazeres determinando quais deles são melhores. Mas como se deve fazer esta escolha? O livro VII não nos diz, mas, no livro X, Aristóteles sustenta que a seleção dos prazeres não é feita com referência ao prazer ele próprio, mas por referência às atividades que ele acompanha:

> Uma vez que as atividades diferem com relação à sua bondade e maldade, algumas sendo dignas de escolha, outras dignas de se evitar, e outras nenhuma das duas coisas, o mesmo é verdade acerca dos prazeres. (1175^{b}24-26)

Esta afirmação de Aristóteles implica que, para determinar se, por exemplo, o prazer de uma atividade virtuosa é mais desejável do que o de comer, nós não observamos os prazeres eles próprios, mas as atividades com as quais nos aprazemos. A bondade de um prazer deriva da bondade da atividade a ele associada, e certamente a razão pela qual o prazer não é o critério a que devemos olhar para

tomar essas decisões é que ele não é o bem. O critério que devemos utilizar ao fazer comparações entre opções rivais é a atividade virtuosa, pois se mostrou que ela é idêntica à felicidade.

Essa é a razão pela qual Aristóteles diz que o que é considerado prazeroso pelo homem bom é realmente prazeroso, pois o homem bom é a medida das coisas (1176ª15-19). Ele não quer dizer que o modo de levarmos nossas vidas é procurar por um homem bom e continuamente depender dele para nos dizer o que é prazeroso. Em verdade, o ponto de Aristóteles é que não há modo de se dizer o que é genuinamente prazeroso (e, portanto, o que é o mais prazeroso) a não ser que nós já tenhamos algum outro critério valorativo. Dessa maneira, a discussão do prazer levada a cabo por Aristóteles confirma a sua hipótese inicial de que, para viver nossas vidas bem, devemos nos concentrar em um tipo de bem acima de todos os outros. De fato, esse é o bem em cujos termos todos os outros bens devem ser compreendidos e a análise da amizade levada a cabo por Aristóteles apoia a mesma conclusão.

9 Amizade

O assunto dos livros VIII e IX da *Ética* é a amizade. Embora seja difícil evitar o termo “amizade” na tradução de “*philia*” – e esse é um termo preciso para o tipo de relação em que Aristóteles está mais interessado –, deve-se ter em mente que ele está discutindo uma gama de fenômenos mais ampla do que esta tradução pode nos levar a crer, pois os gregos usam o termo “*philia*” para se referir à relação que existe entre familiares e não o reservam apenas para as relações voluntárias. Embora Aristóteles esteja interessado em classificar as diferentes formas em que a amizade se manifesta, seu principal ponto nos livros VIII e IX é mostrar a relação próxima entre atividade virtuosa e amizade. Aristóteles está defendendo sua concepção de felicidade como atividade virtuosa mostrando quão satisfatórios são os relacionamentos que uma pessoa virtuosa pode esperar ter normalmente.

A taxonomia de Aristóteles começa com a premissa de que as principais razões pelas quais uma pessoa pode se afeiçoar a outra são três (o verbo “*philein*”, que é cognato ao substantivo “*philia*”, às vezes pode ser traduzido como “gostar” ou mesmo “amar”, embora em outros casos a *philia* diga pouco respeito ao que se sente). Pode-se gostar de alguém por esta pessoa ser boa, ou pelo fato de ela ser útil ou, ainda, pelo fato de ela ser agradável. Portanto, há três bases para a amizade

a depender de qual dessas qualidades une os amigos. Quando dois indivíduos reconhecem que a outra pessoa é alguém de bom caráter e eles passam tempo um com o outro envolvidos em atividades que exercitam suas virtudes, então eles formam um tipo de amizade. Se eles são igualmente virtuosos, sua amizade é perfeita. Porém, se há uma grande distância em seu respectivo desenvolvimento moral (tal como entre um pai e uma criança pequena ou entre marido e mulher), então, embora seu relacionamento possa ser baseado no bom caráter da outra pessoa, ele será imperfeito justamente em virtude de sua desigualdade.

As amizades imperfeitas em que Aristóteles se concentra, no entanto, não são amizades desiguais baseadas no bom caráter. Em verdade, elas são relacionamentos que se mantêm pelo fato de cada indivíduo considerar o outro uma fonte de alguma vantagem para si ou de algum prazer de que desfruta. Quando Aristóteles diz que essas relações são "imperfeitas", ele está tacitamente se valendo de assunções amplamente aceitas sobre o que torna uma relação satisfatória. Essas amizades são imperfeitas e são menos dignas de serem chamadas de "amizade" porque os indivíduos envolvidos pouco confiam uns nos outros, brigam com frequência e estão dispostos a interromper sua associação abruptamente. Aristóteles não quer sugerir que relações desiguais baseadas no reconhecimento mútuo do bom caráter são imperfeitas destes mesmos modos. Em verdade, quando ele diz que relações desiguais baseadas no caráter são imperfeitas, seu ponto é que as pessoas são amigas em sentido pleno quando elas passam tempo juntos em atividades compartilhadas com prazer e que essa interação próxima e constante está menos frequentemente à disposição daqueles que não são iguais em seu desenvolvimento moral.

Quando Aristóteles começa sua discussão acerca da amizade, ele introduz uma noção que é central para sua compreensão deste fenômeno: um amigo genuíno é alguém que ama ou gosta da outra pessoa com vistas a esta outra pessoa. Querer o que é bom pelo outro é o que Aristóteles chama de "benevolência" (*eunoia*) e a amizade é benevolência recíproca, desde que cada um reconheça a presença desta atitude no outro. Mas este bem existe nos três tipos de amizade ou está confinado à relação baseada na virtude? A princípio, Aristóteles deixa a primeira possibilidade em aberto. Ele diz:

> É necessário que os amigos tenham benevolência um para com o outro e que queiram coisas boas para o outro sem que isso lhes passe desapercebido devido a uma das razões mencionadas. (1156ª4-6)

As razões mencionadas anteriormente são a bondade, o prazer e a utilidade. Dessa maneira, parece que Aristóteles estaria abrindo espaço para a ideia de que, nos três tipos de amizade, mesmo naqueles baseados apenas na utilidade e no prazer, os indivíduos querem o outro bem com vistas ao outro.

Mas, em verdade, à medida que Aristóteles desenvolve sua taxonomia, ele prefere não explorar esta possibilidade, mas fala como se somente em amizades baseadas no caráter se encontrasse um desejo de beneficiar a outra pessoa com vistas a ela própria:

> Aqueles que querem coisas boas para seus amigos com vistas a eles próprios são acima de tudo amigos, pois eles fazem isso em razão de seus amigos eles próprios, e não por acidente. (1156^{b}9-11)

Quando se beneficia alguém não pelo tipo de pessoa que ele é, mas porque isso é útil para si, então, diz Aristóteles, não se é um amigo relativamente ao outro, mas apenas relativamente à vantagem que surge daí (1157^{a}15-16).

Em afirmações tais como esta, Aristóteles chega perto de dizer que relações baseadas no lucro ou no prazer sequer devem ser chamadas de amizade. Porém, ele decide se manter próximo à linguagem comum e utilizar o termo “amigo” de modo vago. Amizades baseadas no caráter são aquelas em que cada pessoa beneficia o outro com vistas ao outro e essas são, acima de tudo, amizades, pois cada parte da relação beneficia o outro, tal que é vantajoso formar amizades deste tipo. E, uma vez que cada um desfruta da confiança e do companheirismo do outro, há também um prazer considerável em relações desse tipo. Uma vez que essas amizades perfeitas proporcionam vantagens e prazeres para cada uma das partes envolvidas, há alguma razão para se ater ao uso comum e chamar de amizade qualquer relação em que se entre com vistas a algum desses bens. Amizades baseadas tão somente na utilidade ou tão somente no prazer merecem ser chamadas de amizade porque estas duas propriedades, utilidade e prazer, estão presentes em amizades plenas. É surpreendente que, na *Ética*, Aristóteles nunca pense em dizer que o fator unificador em todas as amizades é o desejo que cada amigo tem pelo bem do outro.

Aristóteles não suscita questões sobre o que é desejar o bem para o outro com vistas à outra pessoa. Ele trata isso como um fenômeno facilmente compreendido

e não tem dúvidas acerca de sua existência. No entanto, também é claro que ele toma este motivo como sendo compatível com o amor pelo próprio bem e o desejo pela própria felicidade. Alguém que tenha prudência reconhecerá que precisa de amigos e de outros recursos a fim de exercitar suas virtudes por um longo período de tempo. Quando ele faz amigos e beneficia os amigos que fez, ele estará consciente do fato de que tal relação é boa para ele. Apesar disso, ter um amigo é querer beneficiar alguém com vistas a esta outra pessoa, não se tratando de uma estratégia autointeressada. Aristóteles não vê dificuldade aqui, e com razão, pois não há razão para que atos de amizade não sejam empreendidos em parte pelo bem do amigo e em parte pelo próprio bem do agente. Agir com vistas ao outro não exige, em si, autossacrifício, mas exige se importar com um outro diferente de si, o que não implica não se importar consigo próprio, pois quando nós sabemos quanto devemos beneficiar um amigo por ele próprio, nós estamos exercitando as virtudes éticas, e isto é precisamente aquilo em que consiste a nossa felicidade.

Aristóteles deixa claro que o número de pessoas com as quais se pode manter o tipo de relação que ele diz ser uma amizade perfeita é bastante pequeno (IX.10). Ainda que alguém vivesse em uma cidade cuja população é composta inteiramente por cidadãos perfeitamente virtuosos, seriam poucos aqueles com os quais se poderia manter uma amizade de tipo perfeito. Com efeito, Aristóteles crê que este tipo de amizade só pode existir quando uma pessoa passa muito tempo com o outro, participando de atividades conjuntas e se envolvendo em comportamentos mutuamente benéficos, e não se pode colaborar dessa maneira com todos os membros da comunidade política. Pode-se muito bem perguntar por que este tipo de amizade é necessário para a felicidade. Se alguém vivesse em uma comunidade repleta de pessoas boas e cooperasse vez ou outra com cada uma delas, com boa vontade e admiração, isso não proporcionaria espaço suficiente para atividades virtuosas e uma vida bem vivida? Sabidamente, amigos próximos frequentemente estão em uma posição melhor para beneficiarem uns aos outros do que concidadãos, os quais geralmente têm pouco conhecimento das circunstâncias individuais de cada um. No entanto, isso apenas mostra que é vantajoso estar no polo passivo da relação recebendo a ajuda de um amigo. A questão mais importante para Aristóteles é por que alguém precisa estar no polo ativo desta relação e, obviamente, a resposta a esta questão não pode ser que se deve ajudar para ser ajudado, pois isso faria com que a afeição que se confere ao amigo fosse mero meio para a obtenção dos benefícios recebidos.

Aristóteles tenta responder esta questão em IX.11, mas seu modo de proceder é decepcionante. O seu argumento mais completo depende crucialmente da ideia de que um amigo é um outro eu; em outras palavras, alguém com que se tem uma relação bastante semelhante à relação que se tem consigo próprio. A pessoa virtuosa ama o reconhecimento dela própria como virtuosa. Ter um amigo consiste em ter à disposição ainda outra pessoa além de si cuja virtude se pode reconhecer de perto. Desse modo, deve ser desejável ter alguém muito semelhante a si cuja atividade virtuosa se pode perceber. Esse argumento é pouco convincente porque ele não explica por que a percepção da atividade virtuosa em concidadãos não seria um sucedâneo adequado para a percepção da virtude no amigo.

Aristóteles teria uma razão melhor se ele pudesse mostrar que a ausência de amigos próximos restringiria grandemente os tipos de atividade virtuosa que alguém pode realizar. Ele não pode, porém, apresentar um argumento deste tipo, pois ele não acredita nele. Ele diz que é "mais nobre e mais divino" trazer bem-estar para toda uma cidade do que manter a felicidade de uma única pessoa (1094^b7-10). Ele se recusa a considerar a vida privada – o âmbito doméstico e o pequeno círculo de amigos – como o melhor e mais favorável campo para o exercício da virtude. Ele está convencido de que a perda dessa esfera privada reduziria grandemente o valor de uma vida bem vivida, mas é difícil para ele explicar o porquê. Ele talvez tivesse se saído melhor se tivesse se concentrado nos benefícios de se ser objeto do cuidado de um amigo próximo. Tal como uma propriedade não é bem cuidada quando é de todos, e tal como uma criança não seria bem-criada se ela não recebesse cuidado especial dos pais – argumentos apresentados por Aristóteles em *Política* II.2-5 –, assim também na ausência da amizade nós perderíamos um benefício que não pode ser substituído pelo cuidado de uma comunidade mais ampla. Porém, Aristóteles não está buscando uma defesa deste tipo, pois ele compreende a amizade como estando na atividade antes do que na receptividade. É difícil, no interior desse quadro, mostrar que a atividade virtuosa em relação a um amigo é um bem importante e único.

Uma vez que Aristóteles pensa que a busca da própria felicidade, entendida corretamente, requer atividade virtuosa do ponto de vista ético e, portanto, será de grande valor não apenas para os amigos, mas também para a comunidade política mais ampla, ele argumenta que o amor próprio é uma emoção inteiramente adequada – desde que ela seja expressa por um amor pela virtude (IX.8). O amor próprio é corretamente condenado quando ele consiste na busca de provisão de bens exteriores – em particular, dinheiro e poder – tão grande quanto se puder obter,

pois tal amor próprio levará o agente inevitavelmente a um conflito com os outros e minaria a estabilidade da comunidade política. Pode ser tentador traduzir a defesa de Aristóteles do amor próprio em termos modernos chamando-o de um egoísta, visto que “egoísmo” é uma noção suficientemente ampla que, definida de modo adequado, pode se ajustar à perspectiva ética de Aristóteles. Se egoísmo é a tese de que sempre se agirá bem se o agente tiver em vista seu próprio interesse (devidamente compreendido), então não haveria nada de errado em se identificar Aristóteles como um egoísta.

Todavia, o egoísmo é algumas vezes entendido em um sentido mais forte: do mesmo modo que o consequencialismo é a tese de que se deve maximizar o bem geral, o que quer que esse bem venha a ser, assim também pode-se definir o egoísmo como a tese paralela de que o agente deve maximizar o próprio bem, o que quer que este bem seja. Em outras palavras, o egoísmo pode ser tratado como uma tese puramente formal: ela diria que, quer o bem seja o prazer, quer o bem seja a virtude, quer ele seja a satisfação dos desejos do agente, o agente deve tentar maximizar não a quantidade de bem no mundo, mas o seu próprio bem. Tomado nesta forma abstrata, o egoísmo é uma expressão da ideia de que as afirmações dos outros não são nunca dignas de nota, a menos que, de uma maneira ou de outra, o bem dos outros possa ser visto como servindo ao bem do próprio agente. A única razão primitiva para a ação seria o interesse próprio, se uma ação ajudar outra pessoa, isso não forneceria, em si, uma razão para realiza-la, a menos que haja alguma conexão entre o bem do outro e o bem do próprio agente.

Não há razão para atribuir essa forma extrema de egoísmo à Aristóteles. Ao contrário, a sua defesa do amor próprio deixa claro que ele não está disposto a defender a ideia pouco fecunda de que o agente deve amar apenas a si mesmo ou em detrimento dos outros, pois Aristóteles apenas defende o amor próprio quando essa emoção está ligada à teoria correta acerca daquilo em que consiste o bem do agente, pois somente desse modo ele pode mostrar que o amor próprio não precisa ser uma paixão destrutiva. Aristóteles pressupõe que o amor próprio é corretamente condenando quando quer que ele seja prejudicial à comunidade, pois ele é digno de elogio apenas se a pessoa que tem amor próprio for um cidadão admirável. Ao fazer essa assunção, Aristóteles mostra que pensa que as reivindicações de outros membros da comunidade a um tratamento adequado são intrinsicamente válidas, que é precisamente o que uma versão forte do egoísmo não pode aceitar.

Devemos ter em mente a afirmação feita por Aristóteles na *Política* de que a comunidade política é anterior ao cidadão individual – tal como o corpo inteiro é

anterior às suas partes (1253ª18-29), pois ele se vale desta afirmação quando ele propõe que, em uma comunidade ideal, cada criança deve receber a mesma educação, e que a responsabilidade de proporcionar tal educação deve ser tirada das mãos de indivíduos privados e se tornar uma questão de interesse público (1337ª21-27). Nenhum cidadão, diz Aristóteles, pertence a si próprio, pois todos pertencem à cidade (1337ª28-29). O que ele quer dizer é que quando se trata de questões tais como educação, as quais afetam o bem de todos, cada indivíduo deve ser guiado por decisões coletivas de toda a comunidade. Um indivíduo não pertence a ele próprio no sentido de que não cabe apenas a ele determinar como ele deve agir, mas ele deve subordinar seus poderes de tomada de decisão àqueles do todo. A versão forte do egoísmo que nós estamos discutindo não pode aceitar a doutrina de Aristóteles da prioridade da cidade relativamente ao indivíduo, pois ela diz ao indivíduo que o bem dos outros não tem, em si, nenhuma reivindicação válida diante dele, mas que ele deve servir os membros da comunidade tão somente na medida em que ele pode ligar os interesses deles aos seus próprios. Tal doutrina não abre espaço para ideia de que o cidadão individual não pertence a si, mas ao todo.

10 As três vidas comparadas

No livro I, Aristóteles diz que há três tipos de vida consideradas especialmente atrativas: a primeira é a voltada ao prazer, a segunda, à política, e a terceira, ao conhecimento (1095^{b}17-19). Em X.6-9, ele volta a essas três alternativas e as explora de modo mais completo do que havia feito no livro I. A vida do prazer é descrita no livro I como uma vida dedicada ao prazer físico e é rapidamente descartada em razão de sua vulgaridade. Em X.6, Aristóteles reconhece que prazeres físicos e, em geral, divertimentos de todo tipo são desejáveis por si próprios, e, portanto, têm algum direito de serem nosso fim último. Porém, a discussão da felicidade no livro X não começa do zero, mas é construída a partir da tese de que o prazer não pode ser nosso objetivo último, pois a determinação do que é prazeroso depende de um critério diferente do próprio prazer, a saber, o julgamento da pessoa virtuosa. Divertimentos não estarão ausentes de uma vida feliz, visto que todos carecem de descanso e os divertimentos suprem essa necessidade, mas eles desempenham um papel subordinado, uma vez que perseguimos o descanso a fim de podermos retornar a atividades mais importantes.

Por conseguinte, em X.7-8, Aristóteles se volta às duas alternativas restantes – a política e a filosofia – e apresenta uma série de argumentos para mostrar que a vida filosófica, uma vida dedicada à *theoria* (contemplação, estudo), é a melhor. *Theoria* não é o processo de aprendizado que leva ao conhecimento, este processo não é um candidato ao posto de fim último, pois ele é levado a cabo com vistas a um outro fim. O que Aristóteles tem em mente quando ele fala sobre a *theoria* é a atividade de alguém que já adquiriu sabedoria. A vida mais feliz é aquela vivida por alguém que tem conhecimento pleno dos princípios causais básicos que governam o funcionamento do universo e que tem os recursos necessários para viver uma vida dedicada ao exercício deste conhecimento. Aristóteles claramente acredita que a sua própria vida e a de seus amigos filosóficos era a melhor vida à disposição do ser humano. Ele compara esta vida à de uma divindade: deus pensa sem interrupção e eternamente e o filósofo, por um período de tempo limitado, desfruta de algo semelhante.

Pode parecer estranho que, depois de dedicar tanta atenção às virtudes práticas, Aristóteles devesse concluir seu tratado com a tese de que a melhor atividade da melhor vida não é ética. De fato, alguns estudiosos sustentaram que X.7-8 está em profundo desacordo com o restante da *Ética*: eles consideram que Aristóteles esteja dizendo que nós devemos estar preparados para, se necessário, agir de modo antiético para podermos nos dedicar tanto quanto for possível à contemplação. Contudo, é difícil acreditar que Aristóteles queira mudar de posição tão abruptamente, e há muitas indicações de que ele pretende que os argumentos de X.7-8 estejam em continuidade com os temas por ele enfatizados ao longo do resto do tratado. A melhor maneira de entendê-lo é tomá-lo como supondo que o agente necessitará das virtudes éticas para viver a vida de um filósofo, embora o exercício destas virtudes não seja o fim último da atividade do filósofo. Para se estar em condições adequadas para viver uma vida de reflexão e discussão, precisar-se-á de prudência, de temperança, de justiça e das demais virtudes éticas. Dizer que há algo melhor do que a atividade ética e que a atividade ética promove um fim que lhe é superior é inteiramente compatível com tudo o mais que encontramos na *Ética.*

Embora o objetivo principal de Aristóteles em X.7-8 seja mostrar a superioridade da filosofia relativamente à política, ele não nega que a vida política seja feliz. A felicidade perfeita, ele diz, consiste na contemplação, mas ele indica que a vida dedicada ao pensamento prático e a virtude ética é feliz de modo secundário. Aristóteles pensa que esta segunda melhor vida é como aquela de um

líder político, pois ele supõe que quem exercita qualidades tais como justiça e magnanimidade de modo mais completo é a pessoa que dispõe dos amplos recursos necessários para promover o bem comum da cidade. Mas a vida política, a despeito do fato de consistir no exercício pleno das virtudes éticas, tem um grande defeito, pois ela é uma vida desprovida de compreensão e de atividade filosóficas. Se alguém combinasse ambos modos de vida, envolvendo-se na política em certos momentos e em discussões filosóficas em outros (tal como faz o filósofo-rei de Platão), então essa pessoa levaria uma vida melhor do que a do político de Aristóteles, mas ainda pior do que a do filósofo por ele descrito.

Todavia, a denúncia de Aristóteles contra a vida política não reside apenas no fato de ela ser desprovida de atividade filosófica, pois os argumentos que ele volta contra ela revelam desvantagens inerentes à atividade ético-política. Talvez a mais notável dessas desvantagens seja o fato de que a vida de um líder político é, em certo sentido, desprovida de ócio (1177^{b}4-15). O que Aristóteles tem em mente quando ele faz essa acusação é que as atividades éticas são corretivas: elas são necessárias quando algo deu errado ou ameaça dar errado. A coragem, por exemplo, é exercida na guerra, e a guerra remedia um mal, não sendo algo que nós devemos desejar. Aristóteles sugere que todas as outras atividades políticas têm a mesma característica, embora possivelmente em menor grau. A justiça corretiva lhe forneceria mais evidencia para esta sua tese – mas o que dizer da justiça na distribuição de bens? Talvez Aristóteles pudesse responder que, nas comunidades políticas existentes, uma pessoa virtuosa deve-se adequar ao método de distribuição que for menos pior, uma vez que, sendo a natureza humana como ela é, uma certa medida de injustiça deve ser tolerada. Tal como uma pessoa corajosa não pode se satisfazer completamente com sua ação corajosa, não importa quanto autodomínio ela demonstre, visto que essa pessoa é um amante da paz, não um assassino, assim também uma pessoa vivendo no mundo real deve demonstrar algum grau de insatisfação com suas tentativas de dar a cada um o que lhe é devido. Em circunstâncias normais, o prazer de se exercitar virtudes éticas está misturado à dor. Prazeres puros só nos estão disponíveis quando nos afastamos de nosso mundo demasiadamente humano e contemplamos a ordem racional do cosmos. Nenhuma vida humana pode se resumir apenas a estes prazeres puros, e, em alguns casos, o agente pode dever à sua própria comunidade uma renúncia da vida filosófica, dedicando-se ao bem da cidade. Mas os paradigmas da felicidade humana são aquelas pessoas que têm sorte o suficiente para dedicarem muito do seu tempo ao estudo de um mundo mais ordenado do que o mundo humano que nós habitamos.

Embora Aristóteles argumente em favor da superioridade da vida filosófica em X.7-8, ele diz, em X.9, o capítulo final da *Ética*, que seu projeto ainda não está terminando, pois só podemos tornar seres humanos virtuosos ou bons, ainda que em uma pequena medida, se nos dedicarmos ao estudo da arte da legislação. A seção final da *Ética* é, portanto, pensada como um prolegômeno aos estudos políticos de Aristóteles. Devemos investigar os tipos de sistema político encontrados nas cidades gregas existentes, as forças que destroem ou preservam as cidades, e a melhor ordem política. Ainda que o estudo da virtude levado a cabo por Aristóteles deva ser útil a todos os seres humanos que foram bem-educados – mesmo para aqueles que não pretendem perseguir uma vida política –, ele também é pensado para servir a um propósito mais amplo. Seres humanos não podem alcançar a felicidade, ou mesmo algo que se aproxime da felicidade, a não ser que eles vivam em comunidades que fomentem bons hábitos e proporcionem os recursos básicos para uma vida bem vivida.

O estudo do bem humano levou, portanto, a duas conclusões: a melhor vida não se encontra na atividade política. No entanto, o bem-estar das comunidades depende da disposição de alguns de viverem a segunda melhor vida – uma vida dedicada ao estudo e à prática da ciência política, e à expressão destas qualidades do pensamento e da emoção que expõem o nosso autodomínio racional.

Glossário

amizade: *philia*; *philein* (o verbo cognato do substantivo “*philia*”, pode ser traduzido como “gostar” ou mesmo “amar”)
afecção: *pathos*
belo: *kalon*
benevolência: *eunoia*
claro: *saphes*
completar (também: aperfeiçoar): *telein*
condição: *hexis*
conhecimento: *epistêmê*
continência (literalmente: autocontrole): *enkrateia*
continente: *enkratês*
critério: *horos*
disposição: *hexis*

emoção: *pathos*
estado: *hexis*
exelência: *aretê*
felicidade: *eudaimonia*
feliz: *eudaimon*
fenômenos: *phainomena*
fraqueza: *astheneia*
função: *ergon*
impetuosidade: *propeteia*
incontinência (literalmente: falta de controle): *akrasia*
incontinência: *akratês*
inteligência: *nous*
mau: *kakos*, *phaulos*
nobre: *kalon*
obra: *ergon*
prudência: *phronêsis*
realização: *eudaimonia*
tarefa: *ergon*
virtude: *aretê*
viver bem: *eu zên*

Leituras adicionais

A. Visões gerais de um único autor:

Broadie 1991; Bostock 2000; Burger 2008; Gauthier & Jolif 1958–59; Hardie 1980; Pakaluk 2005; Price 2011; Reeve 2012a; Urmson 1987.

B. Antologias:

Anton & Preus (eds.) 1991; Barnes, Schofield, & Sorabji (eds.) 1977; Bartlett & Collins (eds.) 1999; Engstrom & Whiting (eds.) 1996; Heinaman (ed.) 1995; Kraut (ed.) 2006b; Miller (ed.) 2011; Natali (ed.) 2009; Pakaluk & Pearson (eds.) 2010;

Polansky (ed.) 2014; Roche (ed.) 1988c; Rorty (ed.) 1980; Sherman (ed.) 1999; Sim (ed.) 1995.

C. Estudos sobre tópicos específicos

C.1 A ordem cronológica dos tratados éticos

Kenny 1978, 1979, 1992; Rowe 1971.

C.2 A metodologia e a metafísica da teoria ética

Barnes 1980; J.M. Cooper 1999 (ch. 12); Frede 2012; Heinaman (ed.) 1995; Irwin 1988b; Karbowski 2014b, 2015a, 2015b; Kontos 2011; Kraut 1998; McDowell 1995; Nussbaum 1985, 1986 (chs 8–9); Reeve 1992 (ch. 1), 2012b; Roche 1988b, 1992; Scott 2015; Segvic 2002; Shields 2012a; Zingano 2007b.

C.3 O bem humano e a função humana

Annas 1993 (ch. 18); Barney 2008; Broadie 2005, 2007a; Charles 1999; Clark 1975 (14–27, 145–63); J.M. Cooper 1986 (chs 1, 3), 1999 (chs 9, 13); Curzer 1991; Gadamer 1986; Gerson 2004; Gomez-Lobo 1989; Heinaman 2002, 2007; Irwin 2012; Keyt 1978; Korsgaard 1986a, 1986b; Kraut 1979a, 1979b, 1989, 2002 (ch. 3); Lawrence 1993, 1997, 2001; G.R. Lear 2000; J. Lear 2000; MacDonald 1989; Natali 2010; Nussbaum 1986 (chs 11, 12); Purinton 1998; Reeve 1992 (chs 3, 4); Roche 1988a; Santas 2001 (chs 6–7); Scott 1999, 2000; Segvic 2004; Suits 1974; Van Cleemput 2006; Wedin 1981; N. White 2002, 2006; S. White 1992; Whiting 1986, 1988; Wielenberg 2004; Williams 1985 (ch. 3).

C.4 A natureza da virtude e as virtudes particulares

Brickhouse 2003; Brown 1997; Brunschwig 1996; Clark 1975 (84–97); N. Cooper 1989; Curzer 1990, 1995, 1996, 1997, 2005, 2012; Di Muzio 2000; Gardiner

2001; Gottlieb 1991, 1994a, 1994b, 1996, 2009; Halper 1999; Hardie 1978; Hursthouse 1988; Hutchinson 1986; Irwin 1988a; Kraut 2002 (ch. 4), 2012, 2013; Leunissen 2012, 2013, 2017; Lorenz 2009; McKerlie 2001; Pakaluk 2004; Pearson 2006, 2007; Peterson 1988; Russell 2012a; Santas 2001 (ch. 8); Scaltsas 1995; Schütrumpf 1989; Sherman 1989, 1997; Sim 2007; Taylor 2004; Telfer 1989–90; Tuozzo 1995; Whiting 1996; Young 1988; Yu 2007.

C.5 Razão prática, psicologia moral e ação

Broadie 1998; Charles 1984, 2007; Coope 2012; J. Cooper 1986 (ch. 1), 1999 (chs 10, 11, 19); Dahl 1984; Destrée 2007; Engberg-Pedersen 1983; Fortenbaugh 1975; Gröngross 2007; Hursthouse 1984; Kraut 2006a; Lorenz 2006; McDowell 1996a, 1996b, 1998; McKerlie 1998; Meyer 1993; Milo 1966; Moss 2011, 2012; Natali (ed.) 2009; Nussbaum 1986 (ch. 10); Olfert 2017; Pakaluk & Pearson (eds.) 2010; Pickavé & Whiting 2008; Politis 1998; Reeve 1992 (ch. 2), 2013; Segvic 2009a; Sherman 2000; Taylor 2003b; Walsh 1963; Zingano 2007a.

C.6 Prazer

Gosling &Taylor 1982 (chs 11–17); Gottlieb 1993; Natali (ed.) 2009; Owen 1971; Pearson 2012; Rorty 1974; Taylor 2003a, 2003b; Urmson 1967; Warren 2009; Wolfsdorf 2013 (ch. 6).

C.7 Amizade

Annas 1977, 1993 (ch. 12); Brewer 2005; J.M. Cooper 1999 (chs 14, 15); Hitz 2011; Kahn 1981; Milgram 1987; Nehamas 2010; Pakaluk 1998; Pangle 2003; Price 1989 (chs 4–7); Rogers 1994; Schollmeier 1994; Sherman 1987; Stern-Gillet 1995; Walker 2014; Whiting 1991.

C.8 Feminismo e Aristóteles

Freeland 1998; Karbowski 2014a; Modrak 1994; Ward (ed.) 1996.

C.9 Aristóteles e a ética contemporânea

Broadie 2006; Chappell (ed.) 2006; Garver 2006; Gill (ed.) 2005; LeBar 2013; MacIntyre 1999; Peters 2014; Russell 2012b; Stohr 2003, 2009; Wiggins 2009.

D. Bibliografias

Lockwood 2005.

Bibliografia

Literatura primária:

Ética Nicomaquéia

2012, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Robert C. Bartlett, and Susan D. Collins (eds/ trans.), Chicago: The University of Chicago Press.

2000, *Nicomachean Ethics*, Roger Crisp (ed./trans.), Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511802058

1999, *Nicomachean Ethics*, Terence H. Irwin (ed./trans.), Indianapolis: Hackett Publishing Co. With Introduction, Notes, and Glossary. Second edition.

2014, *Nicomachean Ethics*, C.D.C. Reeve, Indianapolis: Hackett Publishing Co.

1984, *Nicomachean Ethics*, W.D. Ross (trans.), revised by J.O. Urmson, in *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, vol. 2, Jonathan Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press, 1984.

2002, *Nicomachean Ethics*, Christopher Rowe (trans.), Oxford: Oxford University Press, With philosophical introduction and commentary by Sarah Broadie.

Ética Eudêmia

2013, *Eudemian Ethics*, (Cambridge Texts in the History of Philosophy), Brad Inwood and Raphael Woolf (eds./trans.), Cambridge: Cambridge University Press.

doi:10.1017/CBO9781139043281
2011, *Eudemian Ethics*, (Oxford World's Classics), Anthony Kenny (ed./trans.), Oxford: Oxford University Press.
1984, *Eudemian Ethics*, J. Solomon (trans.), in *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, volume 2, Jonathan Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press.
1952, *Eudemian Ethics*, H. Rackham (trans.), in the Loeb Classical Library, Aristotle, vol. 20, Cambridge, MA: Harvard University Press.
1992, *Aristotle's Eudemian Ethics: Books I, II, and VIII*, M.J. Woods (trans.), Second edition, Oxford: Clarendon Press.

Literatura secundária:

Annas, Julia, 1977, "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism", *Mind*, 86: 532–54. doi:10.1093/mind/LXXXVI.344.532
—–, 1993, *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0195096525.001.0001
Anton, John P. & Anthony Preus (eds.), 1991, *Aristotle's Ethics: Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 5, Albany, NY: The State University of New York Press, 1991.
Austin, J. L., 1957 [1961], "A Plea for Excuses: The Presidential Address", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57: 1–30. Reprinted in his *Philosophical Papers*, Oxford: Clarendon Press, 1961. doi:10.1093/aristotelian/57.1.1
Barnes, Jonathan, 1980, "Aristotle and the Methods of Ethics", *Revue Internationale de la Philosophie*, 34(133/134): 490–511.
Barnes, Jonathan, Malcolm Schofield, and Richard Sorabji (eds.), 1977, *Articles on Aristotle*, vol. 2, *Ethics and Politics*, London: Duckworth, 1977.
Barney, Rachel, 2008, "Aristotle's Argument for a Human Function", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34(Summer): 293–322.
Bartlett, Robert C. & Susan D. Collins (eds.), 1999, *Action and Contemplation*, Albany, NY: State University of New York Press.
Bobonich, Christopher and Pierre Destree (eds.), 2007, *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, Leiden: Brill.
Bostock, David, 2000, *Aristotle's Ethics*, Oxford: Oxford University Press.

Brewer, Talbot, 2005, “Virtues We Can Share: Friendship and Aristotelian Ethical Theory”, *Ethics*, 115(4): 721–758. doi:10.1086/430489

Brickhouse, Thomas C., 2003, “Does Aristotle Have a Consistent Account of Vice?” *Review of Metaphysics*, 57(1): 3–23.

Broadie, Sarah, 1991, *Ethics with Aristotle*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0195085604.001.0001

–––, 1998, “Interpreting Aristotle's Directions”, in Gentzler 1998: 291–306.

–––, 2005, “On the Idea of the *Summum Bonum*”, in Gill 2005: 41–58 (ch. 2). Reprinted in Broadie 2007b: 135–152 (ch. 9).

–––, 2006, “Aristotle and Contemporary Ethics”, in Kraut 2006: 342–361. Reprinted in Broadie 2007b: 113–134. doi:10.1002/9780470776513.ch16

–––, 2007a, “What Should We Mean by ‘The Highest Good’?”, in Broadie 2007b: 153–165 (ch. 10).

–––, 2007b, *Aristotle and Beyond: Essays on Metaphysics and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511551086

Brown, Lesley, 1997, “What is the Mean Relative to Us in Aristotle’s Ethics?” *Phronesis*, 42: 77–93.

Brunschwig, Jacques, 1996, “The Aristotelian Theory of Equity”, in Michael Frede & Gisela Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Clarendon Press, pp. 115–155.

Burger, Ronna, 2008, *Aristotle's Dialogue with Socrates: on the Nicomachean Ethics*, Chicago: The University of Chicago Press.

Chappell, Timothy (ed.), 2006, *Values and Virtues: Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Oxford: Clarendon Press.

Charles, David, 1984, *Aristotle's Philosophy of Action*, London: Duckworth.

–––, 1999, “Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation”, *Proceedings of the Aristotelian Society* (Supplementary Volume), 73: 205–223.

–––, 2007, “Aristotle's Weak Akrates: What does her Ignorance Consist in?”, in Bobonich and Destree 2007: 139–166.

Clark, Stephen R.L., 1975, *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198245162.001.0001

Coope, Ursula, 2012, “Why does Aristotle Think that Ethical Virtue is Required for Practical Wisdom?” *Phronesis*, 57(2): 142–163. doi:10.1163/156852812X628998

Cooper, John M., 1986, *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis: Hackett.

–––, 1999, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton: Princeton University Press.

Cooper, Neil, 1989, "Aristotle's Crowning Virtue", *Apeiron*, 22(3): 191–205. doi:10.1515/APEIRON.1989.22.3.191

Curzer, Howard J., 1990, "A Great Philosopher's Not So Great Account of Great Virtue: Aristotle's Treatment of 'Greatness of Soul'", *Canadian Journal of Philosophy*, 20(4): 517–537.

Curzer, Howard J., 1991, "The Supremely Happy Life in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *Apeiron*, 24(1): 47–69. doi:10.1515/APEIRON.1991.24.1.47

–––, 1995, "Aristotle's Account of the Virtue of Justice", *Apeiron*, 28(3): 207–238. doi:10.1515/APEIRON.1995.28.3.207

–––, 1996, "A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue Is a Mean", *Ancient Philosophy*, 16(1): 129–138. doi:10.5840/ancientphil199616116

–––, 1997, "Aristotle's Account of the Virtue of Temperance in *Nicomachean Ethics* III 10–11", *Journal of the History of Philosophy*, 35(1): 5–25. doi:10.1353/hph.1997.0008

–––, 2005, "How Good People Do Bad Things: Aristotle on the Misdeeds of the Virtuous", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 28(Summer): 233–272.

–––, 2012, *Aristotle and the Virtues*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199693726.001.0001

Dahl, Norman O., 1984, *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of Will*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Destrée, Pierre, 2007, "Aristotle on the Causes of Akrasia", in Bobonich and Destree 2007: 139–166.

Di Muzio, Gianluca, 2000, "Aristotle on Improving One's Character", *Phronesis*, 45(3): 205–219. doi:10.1163/156852800510180

Engberg-Pedersen, Troels, 1983, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford: Clarendon Press.

Engstrom, Stephen and Jennifer Whiting (eds.), 1996, *Aristotle, Kant, and the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Fortenbaugh, W.W., 1975, *Aristotle on Emotion*, London: Duckworth.

Frede, Dorothea, 2012, "The *Endoxon* Mystique: What *Endoxa* Are and What They are Not", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 43(Winter): 185–216.

Freeland, Cynthia (ed.), 1998, *Feminist Interpretations of Aristotle*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

Gadamer, Hans-Georg, 1986, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, New Haven, CT: Yale University Press.

Gardiner, Stephen M., 2001, “Aristotle's Basic and Non-Basic Virtues”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 20(Summer): 261–295.

Garver, Eugene, 2006, *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality*, Chicago: The University of Chicago Press.

Gauthier, R.A. & J.Y. Jolif, 1958–9, *Aristote: L'Ethique à Nicomaque*, 3 vols. Louvain: Publications Universitaires de Louvain.

Gentzler, Jyl (ed.), 1998, *Method in Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.

Gerson, Lloyd, 2004, “Platonism in Aristotle's Ethics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27(Winter): 217–48.

Gill, Christopher (ed.), 2005, *Virtue, Norms, and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics*, Oxford: Clarendon Press.

Gomez-Lobo, Alfonso, 1989, “The *Ergon* Inference”, *Phronesis*, 34(1): 170–84. doi:10.1163/156852889X00116

Gosling, J.C.B. & C.C.W. Taylor, 1982, *The Greeks on Pleasure*, Oxford: Clarendon Press, Chapters 11–17. doi:10.1093/acprof:oso/9780198246664.001.0001

Gottlieb, Paula, 1991, “Aristotle and Protagoras: The Good Human Being as the Measure of Goods”, *Apeiron*, 24(1): 25–45. doi:10.1515/APEIRON.1991.24.1.25

–––, 1993, “Aristotle's Measure Doctrine and Pleasure”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 75(1): 31–46. doi: 10.1515/agph.1993.75.1.31

–––, 1994a, “Aristotle's ‘Nameless’ Virtues”, *Apeiron*, 27(1): 1–15. doi:10.1515/APEIRON.1994.27.1.1

–––, 1994b, “Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues”, *Phronesis*, 39(3): 275–290. doi:10.1163/156852894321052081

–––, 1996, “Aristotle's Ethical Egoism”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 77(1): 1–18. doi:10.1111/j.1468-0114.1996.tb00155.x

–––, 2009, *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511581526

Gröngross, Gösta, 2007, “Listening to Reason in Aristotle's Moral Psychology”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 32(Summer): 251–272.

Halper, Edward, 1999, “The Unity of the Virtues in Aristotle”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17: 115–144.

Hardie, W.F.R., 1978, “*Magnanimity* in Aristotle's Ethics”, *Phronesis*, 78(1): 63–79. doi:10.1163/156852878X00226

–––, 1980, *Aristotle's Ethical Theory*, second edition, Oxford: Clarendon Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198246329.001.0001

Heinaman, Robert (ed.), 1995, *Aristotle and Moral Realism*, Boulder, CO: Westview.

–––, 2002, “The Improvability of Eudaimonia in the Nicomachean Ethics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 23: 99–145.

–––, 2007, “Eudaimonia as an Activity in Nicomachean Ethics I.8–12”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 33(Winter): 221–254.

Hitz, Zena, 2011, “Aristotle on Self-Knowledge and Friendship” *Philosophers' Imprint*, 11(12): 1–28. [Hitz 2011 available online]

Hursthouse, Rosalind, 1984, “Acting and Feeling in Character: *Nicomachean Ethics* 3.1”, *Phronesis*, 29(3): 252–266. doi:10.1163/156852884X00030

–––, 1988, “Moral Habituation”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6: 201–219.

Hutchinson, D.S., 1986, *The Virtues of Aristotle*, London: Routledge & Kegan Paul.

Irwin, Terence H., 1988a, “Disunity in the Aristotelian Virtues”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume 1988: 61–78.

–––, 1988b, *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press. doi:10.1093/0198242905.001.0001

–––, 2012, “Conceptions of Happiness in the *Nicomachean Ethics*”, in Shields 2012b: 495–428

Kahn, Charles H., 1981, “Aristotle and Altruism”, *Mind*, 90(357): 20–40. doi:10.1093/mind/XC.357.20

Karbowski, Joseph, 2014a, “Aristotle on the Rational Abilities of Women”, *Apeiron*, 47(4): 435–460. doi:10.1515/apeiron-2013-0061

–––, 2014b, “*Endoxa*, Facts, and the Starting Points of the *Nicomachean Ethics*”, in Karen Margrethe Nielsen and Devon Henry (eds.), *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511846397.007

–––, 2015a, “Is Aristotle's *Eudemian Ethics* Quasi-Mathematical?” *Apeiron*, 48(3): 368–386. doi:10.1515/apeiron-2014-0046

–––, 2015b, “*Phainomena* as Witnesses and Examples: The Methodology of *Eudemian Ethics* I.6” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 49: 193–225.

Kenny, Anthony, 1978, *The Aristotelian Ethics: A Study of The Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford: Clarendon Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198245544.001.0001

–––, 1979, *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven, CT: Yale University Press.

–––, 1992, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198240174.001.0001
Keyt, David, 1978, "Intellectualism in Aristotle", *Paideia*, 7: 138–157.
Kontos, Pavlos, 2011, *Aristotle's Moral Realism Reconsidered: Phenomenological Ethics*, New York: Routledge.
Korsgaard, Christine M., 1986a, "Aristotle on Function and Virtue", *History of Philosophy Quarterly*, 3(3): 259–279.
–––, 1986b, "Aristotle and Kant on the Source of Value", *Ethics*, 96(3): 486–505. doi:10.1086/292771
Kraut, Richard, 1979a, "Two Conceptions of Happiness", *Philosophical Review*, 88(2): 167–197. doi:10.2307/2184505
–––, 1979b, "The Peculiar Function of Human Beings", *Canadian Journal of Philosophy*, 9(3): 53–62. doi:10.1080/00455091.1979.10716263
–––, 1989, *Aristotle on the Human Good*, Princeton: Princeton University Press.
–––, 1998, "Aristotle on Method and Moral Education", in Gentzler 1998: 271–290.
–––, 2002, *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
–––, 2006a, "Doing Without Morality: Reflections on the Meaning of Dein in Aristotle's Nicomachean Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 30(Summer): 169–200.
––– (ed.), 2006b, *The Blackwell Guide to Aristotle's Ethics*, Oxford: Blackwell Publishers. doi:10.1002/9780470776513
–––, 2012, "Aristotle on Becoming Good: Habituation, Reflection, and Perception", in Shields 2012b: 529–557.
–––, 2013, "An Aesthetic Reading of Aristotle's Ethics", in Verity Harte and Melissa Lane (eds.), *Politeia: Essays in Honour of Malcolm Schofield*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 231–250. doi:10.1017/CBO9781139096843.016
Lawrence, Gavin, 1993, "Aristotle and the Ideal Life", *Philosophical Review*, 102(1): 1–34. doi:10.2307/2185651
–––, 1997, "Nonaggregatability, Inclusiveness, and the Theory of Focal Value: *Nicomachean Ethics* I.7 1097b16–20", *Phronesis*, 42(1): 32–76. doi:10.1163/156852897321163409
–––, 2001, "The Function of the Function Argument", *Ancient Philosophy*, 21(2): 445–475. doi:10.5840/ancientphil200121227
Lear, Gabriel Richardson, 2000, *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton: Princeton University Press.

Lear, Jonathan, 2000, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

LeBar, Mark, 2013, *The Value of Living Well*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199931118.001.0001

Leunissen, Mariska, 2012, "Aristotle on Natural Character and Its Implications for Moral Development", *Journal of the History of Philosophy*, 50(4): 507–530. doi:10.1353/hph.2012.0062

—–, 2013, "'Becoming good starts with nature'Aristotle on the Heritability and Advantages of Good Natural Character", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 44: 99–128.

—–, 2017, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, New York: Oxford University Press.

Lockwood, Thornton C., 2005 "A Topical Bibliography of Scholarship on Aristotle's *Nicomachean Ethics*: 1880 to 2004", *Journal of Philosophical Research*, 30: 1–116. doi:10.5840/jpr20053048

Lorenz, Hendrik, 2006, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press. doi:10.1093/0199290636.001.0001

—–, 2009, "Virtue of Character in Aristotle's Nicomachean Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 37(Winter): 177–212.

MacDonald, Scott, 1989, "Aristotle and the Homonymy of the Good", *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, 71(2): 150–174. doi:10.1515/agph.1989.71.2.150

MacIntyre, Alasdair, 1999, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago: Open Court.

McDowell, John, 1995, "Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics", Heinaman 1995: 201–208. Reprinted in McDowell 2009: 23–40 (ch. 2).

—–, 1996a, "Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics", Engstrom & Whiting 1996: 19–35. Reprinted in McDowell 2009: 41–58 (ch. 3).

—–, 1996b, "Incontinence and Practical Wisdom in Aristotle", in Sabina Lovibond & Stephen G. Williams (eds.), *Essays for David Wiggins: Identity, Truth and Value*, Oxford: Blackwell, pp. 167–197. Reprinted in McDowell 2009: 59–76 (ch. 4).

—–, 1998, "Some Issues in Aristotle's Moral Psychology", in *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 23–49.

—–, 2009, *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

McKerlie, Dennis, 1998, “Aristotle and Egoism”, *Southern Journal of Philosophy*, 36(4): 531–555. doi:10.1111/j.2041-6962.1998.tb01769.x

––, 2001, “Aristotle's Theory of Justice”, *Southern Journal of Philosophy*, 39(1): 119–141. doi:10.1111/j.2041-6962.2001.tb01809.x

Meyer, Susan Sauvé, 1993, *Aristotle on Moral Responsibility*, Oxford: Blackwell.

Milgram, Elijah, 1987, “Aristotle on Making Other Selves”, *Canadian Journal of Philosophy*, 17(2): 361–376. doi:10.1080/00455091.1987.10716441

Miller, Jon (ed.), 2011, *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press.

Milo, Ronald D., 1966, *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will*, The Hague: Mouton.

Modrak, Deborah, 1994, “Aristotle: Women, Deliberation, and Nature”, in Bat-Ami Bar On (ed.), *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, Albany, NY: State University of New York Press, pp. 207–22.

Moss, Jessica, 2011, “‘Virtue Makes the Goal Right’ Virtue and *Phronesis* in Aristotle's Ethics”, *Phronesis*, 56(3): 204–261. doi:10.1163/156852811X575907

––, 2012, *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199656349.001.0001

Natali, Carlo (ed.), 2009, *Aristotle's ‘Nicomachean Ethics’, Book VII*, (Symposia Aristotelia), Oxford: Oxford University Press.

––, 2010, “*Posterior Analytics* and the Definition of Happiness in *NE* I”, *Phronesis*, 55(4): 304–324. doi:10.1163/156852810X523905

Nehamas, Alexander, 2010, “Aristotelian *Philia*, Modern Friendship”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 39: 213–47.

Nussbaum, Martha C., 1985, “The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1: 151–201. Reprinted in her *Love's Knowledge*, New York: Oxford University Press, 1990, pp. 54–105. doi:10.1163/2213441785X00102

––, 1986, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* , Cambridge: Cambridge University Press.

Olfert, Christiana, 2017, *Aristotle on Practical Truth*, New York: Oxford University Press.

Owen, G.E.L., 1971, “Aristotelian Pleasures”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 72: 135–152. Reprinted in his, *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, M. Nussbaum (ed.), Ithaca, NY: Cornell

University Press, pp. 334–46.
Pakaluk, Michael, 1998, *Aristotle: Nicomachean Ethics, Books VIII and IX*, (Clarendon Aristotle Series), Oxford: Clarendon Press.
–––, 2004, "The Meaning of Aristotelian Magnanimity", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 26(Summer): 241–276.
–––, 2005, *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
Pakaluk, Michael and Giles Pearson (eds.), 2010, *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199546541.001.0001
Pangle, Lorraine Smith, 2003, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511498282
Pearson, Giles, 2006, "Aristotle on Acting Unjustly without Being Unjust", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 30(Summer): 211–234.
–––, 2007, "Phronesis as a Mean in the Eudemian Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 32(Summer): 273–296.
–––, 2012, *Aristotle on Desire*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139161770
Peters, Julia, 2014, *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, New York: Routlege.
Peterson, Sandra, 1988, "*'Horos'* (limit) in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *Phronesis*, 33(1): 233–250. doi:10.1163/156852888X00180
Pickavé, Martin and Jennifer Whiting, 2008, "Nicomachean Ethics 7.3 on Akratic Ignorance", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34(Summer): 323–372.
Polansky, Ronald (ed.), 2014, *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCO9781139022484
Politis, Vasilis, 1998, "Aristotle's Advocacy of Non-Productive Action", *Ancient Philosophy*, 18(2): 353–379. doi:10.5840/ancientphil199818238
Price, A.W., 1989, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, New York: Oxford University Press, Chapters 4–7. doi:10.1093/acprof:oso/9780198248996.001.0001
–––, 2011, *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199609611.001.0001
Purinton, Jeffrey S., 1998, "Aristotle's Definition of Happiness (NE I.7 1098a16–18)", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 16: 259–298.

Reeve, C.D.C., 1992, *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198235651.001.0001

–––, 2012a, *Action, Contemplation, and Happiness: An Essay on Aristotle*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

–––, 2012b, "Aristotle's Philosophical Method", in Shields 2012b: 150–170.

–––, 2013, *Aristotle on Practical Wisdom: Nicomachean Ethics VI*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Roche, Timothy D., 1988a, "*Ergon* and *Eudaimonia* in *Nicomachean Ethics* I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation", *Journal of the History of Philosophy*, 26(2): 175–194. doi:10.1353/hph.1988.0034

–––, 1988b, "On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics", *Ancient Philosophy*, 8(1): 49–62. doi:10.5840/ancientphil19888120

––– (ed.), 1988c, *Aristotle's Ethics*, *The Southern Journal of Philosophy*, Spindel Conference, Supplement 27(S1).

–––, 1992, "In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory", *Phronesis*, 37(1): 46–84. doi:10.1163/156852892321052650

Rogers, Kelly, 1994, "Aristotle on Loving Another For His Own Sake", *Phronesis*, 39(3): 291–302. doi:10.1163/156852894321052090

Rorty, Amélie Oksenberg, 1974, "The Place of Pleasure in Aristotle's Ethics", *Mind*, 83(332): 481–93. doi:10.1093/mind/LXXXIII.332.481

––– (ed.), 1980, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press.

Rowe, C.J., 1971, *The Eudemian and Nicomachean Ethics—a Study in the Development of Aristotle's Thought*, Cambridge: Proceedings of the Cambridge Philological Society, suppl. no. 3.

Russell, Daniel C., 2012a, "Aristotle's Virtues of Greatness", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume 2012, *Virtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Annas*, pp. 115–147.

–––, 2012b, *Happiness for Humans*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199583683.001.0001

Santas, Gerasimos, 2001, *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns*, Oxford: Blackwell Publishers.

Scaltsas, Theodore, 1995, "Reciprocal Justice in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 77(3): 248–262. doi:10.1515/agph.1995.77.3.248

Schollmeier, Paul, 1994, *Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship*, Albany, NY: State University of New York Press.

Schütrumpf, Eckart, 1989, “Magnanimity, *Μεγαλοψυχία*, and the System of Aristotle's *Nicomachean Ethics*”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 71(1): 10–22. doi:10.1515/agph.1989.71.1.10

Scott, Dominic, 1999, “Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation: Primary and Secondary Eudaimonia”, *Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 73: 225–242.

—–, 2000, “Aristotle on Posthumous Fortune”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 18(Summer): 211–230.

—–, 2015, *Levels of Argument: A Comparative Study of Plato's Republic and Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199249640.001.0001

Segvic, Heda, 2002, “Aristotle's Metaphysics of Action”, *Philosophiegeschichte und logische Analyse / Logical Analysis and History of Philosophy*, 5: 23–53. Reprint in Segvic 2009b: 111–143 (ch. 5).

—–, 2004, “Aristotle on the Varieties of Goodness”, *Apeiron*, 37: 151–176. Reprinted in Segvic 2009b: 89–110 (ch. 4).

—–, 2009a, “Deliberation and Choice in Aristotle”, in Segvic 2009b: 144–171. Also appeared in Pakaluk and Pearson 2010: 159–186. doi:10.1093/acprof:oso/9780199546541.003.0008

—–, 2009b, *From Protagoras to Aristotle: Essays in Ancient Moral Philosophy*, Myles Burnyeat (ed.), Princeton: Princeton University Press.

Sherman, Nancy, 1987, “Aristotle on Friendship and the Shared Life”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 47(4): 589–613. doi:10.2307/2107230

—–, 1989, *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford: Clarendon Press. doi:10.1093/0198239173.001.0001

—–, 1997, *Making a Virtue of Necessity: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511624865

—– (ed.), 1999, *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefied.

—–, 2000, “Is the Ghost of Aristotle Haunting Freud’s House?” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 16(1): 63–81. doi:10.1163/2213441700X00079

Shields, Christopher, 2012a, “Goodness is Meant in Many Ways”, in G. Rudebusch and J. Hardy (eds.) *Grundlagen der Antiken Ethik / Foundations of Ancient Ethics*, Goettingen: Vanderhoek & Ruprecht, pp. 185–199.

Shields, Christopher (ed.), 2012b, *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oxfordhb/9780195187489.001.0001

Sim, May (ed.), 1995, *The Crossroads of Norm and Nature*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
–––, 2007, *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511497841
Stern-Gillet, Suzanne, 1995, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany, NY: State University of New York Press.
Stohr, Karen, 2003, “Moral Cacophony: When Continence is a Virtue”, *Journal of Ethics*, 7(4): 339–363. doi:10.1023/A:1026111711649
–––, 2009, “Minding Others' Business”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 90(1): 116–139. doi:10.1111/j.1468-0114.2009.01331.x
Suits, Bernard, 1974, “Aristotle on the Function of Man: Fallacies, Heresies and other Entertainments”, *Canadian Journal of Philosophy*, 4(1): 23–40. doi:10.1080/00455091.1974.10716919
Taylor, C.C.W., 1988, “Urmson on Aristotle on Pleasure”, in J. Dancy, J. M. E. Moravcsik, and C. C. W. Taylor (eds.), *Human Agency: Language, Duty, and Value. Philosophical Essays in Honor of J. O. Urmson*, Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 120–132. Reprinted in Taylor 2008: 107–120 (ch. 7).
–––, 2003a, “Pleasure: Aristotle's Response to Plato”, in Robert Heinaman (ed.), *Plato and Aristotle's Ethics*, Aldershot: Ashgate Publishing, pp. 1–20.
–––, 2003b, “Aristotle on the Practical Intellect”, (in German, trans. R. May, with the assistance of A. W. Müller), in T. Buchheim, H. Flashar, and R. A. H. King (eds.), *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, Hamburg: Meiner Verlag, pp. 142–162. Reprinted (in English) in Taylor 2008: 204–222 (ch. 12).
–––, 2004, “Wisdom and Courage in the Protagoras and the Nicomachean Ethics”, (in Italian, trans. S. Casertano), in G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Naples: Loffredo Editore, Naples, pp. 716–728. Reprinted (in English) in Taylor 2008: 281–294 (ch. 16).
–––, 2008, *Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers in Ancient Philosophy*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199226399.001.0001
Telfer, Elizabeth, 1989–90, “The Unity of Moral Virtues in Aristotle's *Nicomachean Ethics*”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 91: 35–48.
Tuozzo, Thomas M., 1995, “Contemplation, the Noble, and the Mean: The Standard of Moral Virtue in Aristotle's Ethics”, *Apeiron*, special issue *Aristotle, Virtue and the Mean*, 28(4): 129–154. doi:10.1515/APEIRON.1995.28.4.129.

Urmson, J.O., 1967, “Aristotle on Pleasure”, in J.M.E. Moravcsik (ed.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, Garden City, NY: Anchor Books, pp. 323–33.

–––, 1987, *Aristotle's Ethics*, Oxford: Basil Blackwell.

Van Cleemput, 2006, “Aristotle on Eudaimonia in Nicomachean Ethics I”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 30(Summer): 127–158.

Walker, Matthew D., 2014, “Aristotle on the Utility and Choiceworthiness of Friends”, *Archiv für Geschichte der Philoosophie*, 96(2): 151–182. doi:10.1515/agph-2014-0008

Walsh, James, 1963, *Aristotle's Conception of Moral Weakness*, New York: Columbia University Press.

Ward, Julie K. (ed.), 1996, *Feminism and Ancient Philosophy*, New York: Routledge.

Warren, James, 2009, “Aristotle on Speusippus on Eudoxus on Pleasure”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 36(Summer): 249–282.

Wedin, Michael V., 1981, “Aristotle on the Good for Man”, *Mind*, 90(358): 243–62. doi:10.1093/mind/XC.358.243

White, Nicholas P., 2002, *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/0198250592.001.0001

–––, 2006, *A Brief History of Happiness*, Malden, ME: Blackwell.

White, Stephen. A., 1992, *Sovereign Virtue*, Stanford: Stanford University Press.

Whiting, Jennifer, 1986, “Human Nature and Intellectualism in Aristotle”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68(1): 70–95. doi:10.1515/agph.1986.68.1.70

–––, 1988, “Aristotle's Function Argument: A Defense”, *Ancient Philosophy*, 8(1): 33–48. doi:10.5840/ancientphil19888119

–––, 1991, “Impersonal Friends”, *Monist*, 74(1): 3–29. doi:10.5840/monist19917414

–––, 1996, “Self-Love and Authoritative Virtue: Prolegomenon to a Kantian Reading of Eudemian Ethics VIII.3”, in Engstrom & Whiting 1996: 162–99.

Wielenberg, Erik J., 2004, “Egoism and *Eudaimonia*-Maximization in the *Nicomachean Ethics*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 26: 277–295.

Wiggins, David, 2009, “What is the Order Among the Varieties of Goodness? A Question Posed by von Wright; and a Conjecture Made by Aristotle”, *Philosophy*, 84(2): 175–200. doi:10.1017/S0031819109000308

Williams, Bernard, 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, Chapter 3.

Wolfsdorf, David, 2013, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Chapter 6. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511667510

Young, Charles M., 1988, “Aristotle on Temperance” *Philosophical Review*, 97(4): 521–542. doi:10.2307/2185414

Yu, Jiyuan, 2007, *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*, New York: Routledge.

Zingano Marco, 2007a, “Akrasia and the Method of Ethics”, in Bobonich and Destree 2007: 167–192

—–, 2007b, “Aristotle and the Problems of Method in Ethics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 32(Summer): 297–330.

(III) A psicologia de Aristóteles*

Texto: Christopher Shields
Tradução: Mariane Oliveira
Revisão: Cesar A. M. de Alencar

Aristóteles (384-322 AC) nasceu na Macedônia, no que hoje é o norte da Grécia, mas passou a maior parte de sua vida adulta em Atenas. Sua vida em Atenas se divide em dois períodos, primeiro como membro da Academia de Platão (367-347) e depois como diretor de sua própria escola, o Liceu (334-323). Os anos que se seguiram foram passados principalmente em Assos e Lesbos, e brevemente de volta à Macedônia. Seus anos longe de Atenas foram predominantemente ocupados com pesquisa e escrita biológica. A julgar pelo seu conteúdo, os escritos psicológicos mais importantes de Aristóteles provavelmente pertencem à sua segunda residência em Atenas e, portanto, ao seu período mais maduro. Seu principal trabalho em psicologia, *De Anima*, reflete de diferentes maneiras seu interesse generalizado pela taxonomia biológica e sua mais sofisticada teoria física e metafísica.

---

* SHIELDS, Christopher, "Aristotle's Psychology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-psychology/. Acesso em: 14. nov. 2021
The following is the translation of the entry on Aristotle's Psychology by Christopher Shields in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-psychology/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

Devido à longa tradição de discussão que se desenvolveu em torno do *De Anima* de Aristóteles, a interpretação até mesmo de suas teses mais centrais é às vezes contestada. Além disso, devido a suas afinidades evidentes com algumas abordagens proeminentes da filosofia da mente contemporânea, a psicologia de Aristóteles tem recebido um interesse renovado e tem provocado intensa disputa interpretativa nas últimas décadas. Consequentemente, esta entrada prossegue em dois níveis. O artigo principal trata das principais e distintas teses da psicologia de Aristóteles, evitando na medida do possível controvérsias exegéticas e comentários críticos. No final de cada uma das seções do artigo principal, os leitores são convidados a explorar características problemáticas ou avançadas das teorias de Aristóteles, seguindo os *links* apropriados[15] .

1. Os Escritos Psicológicos de Aristóteles

Aristóteles investiga os fenômenos psicológicos principalmente em *De Anima* e uma coleção de obras curtas, *Parva Naturalia*, cujos textos mais notáveis são *De Sensu* e *De Memoria*. Ele também aborda temas psicológicos, muitas vezes apenas incidentalmente, em seus tratados éticos, políticos e metafísicos, assim como em seus escritos científicos, especialmente *De Motu Animalium*. Os trabalhos do *Parva Naturalia* são, em comparação com *De Anima*, empiricamente orientados, investigando, como afirma Aristóteles, "os fenômenos comuns à alma e ao corpo" (*De Sensu* 1, 436a6-8). Isto contrasta com *De Anima*, que introduz como questão "se todos os afetos são comuns ao que tem alma ou se há algum afeto peculiar à própria alma" (*De Anima* i 1, 402a3-5). Isto é, no *De Anima* Aristóteles quer saber se todos os estados psicológicos são também estados materiais do corpo. "Isto", observa, "é necessário investigar, mas não é fácil" (*De Anima i 1,* 402a5). Desta forma, *De Anima* procede a um nível de abstração mais elevado do que a *Parva Naturalia*. É geralmente mais teórico, mais autoconsciente sobre o método e mais atento às questões filosóficas gerais sobre percepção, pensamento e relações alma-corpo.

---

[15] Os links, sugeridos pelo autor do verbete, referem-se a leituras complementares ao assunto tratado nas seções, mas que não foram incorporadas a esta tradução [N.E.]

Tanto no *De Anima* como no *Parva Naturalia*, Aristóteles assume algo que pode parecer estranho para alguns de seus leitores modernos. Ele assume a psicologia como o ramo da ciência que investiga a alma e suas propriedades, mas pensa na alma como um princípio geral da vida, com o resultado de que a psicologia de Aristóteles estuda todos os seres vivos, e não apenas aqueles que ele considera como tendo mentes, isto é, seres humanos. Assim, no *De Anima*, há a tarefa de explicar as atividades da vida das plantas e dos animais ao lado das atividades humanas (*De Anima* ii 11, 423a20-6, cf. ii 1, 412a13; cf. *De Generatione Animalium* ii 3, 736b13; *De Partibus Animalium* iv 5, 681a12). Em comparação com a disciplina moderna da Psicologia, portanto, a psicologia de Aristóteles é ampla em seu escopo. É dedicada atenção até mesmo à questão da natureza da própria vida, um assunto que está fora do âmbito da psicologia na maioria dos contextos contemporâneos. Sobre a abordagem de Aristóteles, a psicologia estuda a alma (*psykhé* em grego ou *anima* em latim); assim, naturalmente investiga todos os seres dotados de alma ou animados.

Existe, entretanto, um ponto de contato revelador entre as investigações de Aristóteles sobre a alma e a disciplina contemporânea da Psicologia: em cada caso, perguntas diferentes produzem direções e métodos de investigação diferentes, com o resultado de que às vezes é difícil apreciar como tantos empreendimentos diversos, embora conduzidos sob uma mesma rubrica, poderiam realmente pertencer a qualquer disciplina coordenada. Alguém que estuda métodos de psicanálise freudiana não terá, afinal, nenhuma sobreposição imediata de interesse ou método com um fisiologista cerebral ou um geneticista comportamental. De maneira semelhante, Aristóteles parece relutante em considerar uma investigação sobre a alma como pertencente exclusivamente à ciência natural, que é para ele o ramo da ciência teorética dedicado à investigação de seres capazes de passar pela mudança. (Ele contrasta a "física", ou seja, a ciência natural, tanto com a matemática como com a "filosofia primeira" neste sentido; *Metafísica.* vi 1 1025b27-30, 1026a18; xi 7 1064a16-19, b1-3). Por um lado, insiste que, porque vários estados psicológicos, incluindo raiva, alegria, coragem, piedade, amor e ódio, todos envolvem o corpo de forma central e óbvia, o estudo da alma "já está no domínio do cientista natural" (*De Anima* i 1 403a16-28). Ao mesmo tempo, porém, insiste que a mente ou o intelecto (*nous*) não podem estar contidos no corpo da mesma forma que este tipo de estados, e assim nega que o estudo da alma recaia em sua totalidade no domínio do cientista natural (*Metafísica.* vi 1 1026a4-6; *De Partibus Animalium* i 1 645a33-b10). É presumivelmente por isso que, no capítulo de abertura do *De Anima*, Aristóteles

relata uma profunda e autêntica perplexidade sobre o melhor método para investigar questões psicológicas (*De Anima* i 1 402a16-22). Se ciências diferentes empregam métodos diferentes e o estudo da alma é bifurcado de modo que não pertence a nenhuma ciência, haverá de fato uma dificuldade genuína sobre a melhor maneira de proceder em qualquer investigação a seu respeito. Parece justo dizer que este tipo de dilema não nos abandonou de fato. Embora abordagens puramente naturalistas da filosofia da mente tenham encontrado defensores ferrenhos nos tempos contemporâneos, seria seguro dizer que grande parte da disciplina continua a empregar métodos tradicionais *a priori*; alguns ramos da ciência cognitiva parecem ser um misto de ambos. Em todo caso, em vista das dificuldades relativas à alma, por ele enumeradas, Aristóteles evoca uma modéstia apropriada ao empreender sua investigação: "Estabelecer algo confiável em relação à alma é completamente, e em todos os sentidos, uma das mais difíceis tarefas" (*De Anima* i 1 402a10-11).

2. Hilemorfismo em Geral

No *De Anima*, Aristóteles faz amplo uso da terminologia técnica introduzida e explicada em outros lugares em seus escritos. Ele afirma, por exemplo, usando vocabulário derivado de suas teorias física e metafísica, que a alma é uma "primeira atualidade de um corpo orgânico natural" (*De Anima* ii 1, 412b5-6), que é uma "substância como forma de um corpo natural que tem vida em potência" (*De Anima* ii 1, 412a20-1) e, similarmente, que "é uma primeira atualidade de um corpo natural que tem vida em potência" (*De Anima* ii 1, 412a27-8). Todas essas observações se aplicam tanto a plantas, quanto a animais e a seres humanos.

Ao caracterizar a alma e o corpo desta forma, Aristóteles aplica conceitos extraídos de seu *hilemorfismo* mais amplo, uma estrutura conceitual que está subjacente a praticamente toda a sua teorização madura. É necessário, portanto, começar com uma breve visão geral dessa estrutura. Depois disso, será possível recontar a abordagem geral de Aristóteles sobre as relações alma-corpo e, finalmente, considerar suas análises sobre as faculdades individuais da alma.

“Hilemorfismo” é simplesmente uma palavra composta pelos termos gregos para matéria (*hulê*) e forma (*morphê*); assim se poderia igualmente descrever a visão de Aristóteles sobre o corpo e a alma como uma morfismo-material[16] . Ou

---

[16] Tradução de matter-formism [N.T.]

seja, quando ele introduz a alma como *forma* do corpo, que por sua vez é dito ser a *matéria* da alma, Aristóteles trata as relações alma-corpo como um caso especial de uma relação mais geral que obtém entre os componentes de todos os compostos gerados, naturais ou artefatos.

As noções de forma e matéria são, entretanto, desenvolvidas dentro do contexto de uma teoria geral de causalidade e explicação que aparece, de uma forma ou de outra, em todas as obras maduras de Aristóteles. De acordo com esta teoria, quando desejamos explicar o que há para se saber, por exemplo, sobre uma estátua de bronze, um relato completo alude necessariamente aos quatro fatores seguintes: a matéria da estátua, sua forma ou estrutura, o agente responsável por essa matéria manifestando sua forma ou estrutura e a finalidade para a qual a matéria foi feita para realizar essa forma ou estrutura. Estes quatro fatores foram denominados por Aristóteles como as quatro causas (*aitiai*):

> A causa material: aquela a partir da qual algo é gerado e da qual é feito; por exemplo, o bronze de uma estátua.
>
> A causa formal: a estrutura que a matéria realiza e em termos da qual a matéria chega a ser algo determinado; por exemplo, a forma do Hermes em virtude da qual esta quantidade de bronze é dita como uma estátua do Hermes.
>
> A causa eficiente: o agente responsável por uma quantidade de matéria recebendo sua forma; por exemplo, o escultor que moldou a quantidade de bronze em sua forma atual de Hermes.
>
> A causa final: o propósito ou objetivo do composto de forma e matéria; por exemplo, a estátua foi criada com o propósito de homenagear Hermes.

Para uma ampla gama de casos, Aristóteles faz implicitamente reivindicações semelhantes sobre estas quatro causas: (i) uma explicação completa requer referência a todas as quatro; e (ii) uma vez feita tal referência, nenhuma outra explicação é necessária. Assim, quando apropriado, o recurso às quatro causas é necessário e suficiente para a completude e adequação na explicação. Embora nem todas as

coisas que admitem a explicação tenham as quatro causas, por exemplo, as figuras geométricas não são causadas de forma eficiente, mesmo uma breve visão geral de seus escritos psicológicos revela que Aristóteles considera que as quatro causas têm um papel na explicação dos seres vivos. Um macaco, por exemplo, tem matéria, seu corpo; sua forma, sua alma; uma causa eficiente, seu pai; e uma causa final, sua função. Além disso, ele sustenta que a forma é a *atualidade* do corpo, que é sua matéria: um pedaço indeterminado de bronze torna-se uma estátua somente quando realiza alguma forma de estátua em particular. Assim, sugere Aristóteles, a matéria é *potencialmente* algum *F* até adquirir uma forma que a atualiza, quando ela se torna realmente *F*. Dado seu esquema explicativo abrangente, não é surpreendente que Aristóteles avance em um tratamento hilemórfico da alma e do corpo. Pois este é, para ele, o procedimento explicativo padrão.

Ainda assim, é digno de nota que esta estrutura de explicação das quatro causas foi desenvolvida inicialmente em resposta a algumas aporias sobre a mudança e a geração. Aristóteles argumenta com alguma justificativa que toda mudança e geração requer a existência de algo complexo: quando uma estátua vem de um pedaço de bronze, há algum assunto contínuo, o bronze, e algo que ela vem a adquirir, sua nova forma. Assim, a estátua é, e deve ser, um certo tipo de composto, de forma e de matéria. Sem este tipo de complexidade, a geração seria impossível. Dado que a geração de fato ocorre, forma e matéria devem ser características genuínas dos compostos gerados. Da mesma forma, mas de maneira menos óbvia, a mudança qualitativa requer também o mesmo aparato: quando uma estátua é pintada, há algum sujeito contínuo, a estátua, e uma nova característica adquirida, sua nova cor. Aqui também há complexidade, e complexidade que é prontamente articulada em termos de forma e matéria, mas agora de forma que é evidentemente não essencial para a existência contínua da entidade cuja forma ela tem. A estátua continua a existir, mas recebe uma forma que é acidental para ela; ela pode perder essa forma sem deixar de existir. Em contraste, se a estátua perdesse sua forma essencial, como aconteceria, por exemplo, se o bronze que a constitui fosse fundido, dividido e reformulado como doze dúzias de abridores de cartas, ela deixaria de existir por completo.

Para fins de compreensão da psicologia aristotélica, a origem do hilemorfismo de Aristóteles é significativa por duas razões. Primeiro, desde seu início, seu hilemorfismo explora duas noções distintas, mas relacionadas, de forma: uma das quais é essencial para o composto cuja forma é dada, e a outra é acidental para seu sujeito. Ao avançar na sua investigação sobre a alma e suas capacidades,

Aristóteles emprega estas duas noções: a alma é uma forma essencial, enquanto a percepção envolve a aquisição de formas acidentais. Segundo, porque o hilemorfismo de Aristóteles foi inicialmente desenvolvido para lidar com as aporias sobre a mudança e geração, sua implementação na psicologia filosófica é às vezes forçada, na medida em que Aristóteles não está imediatamente disposto a tratar cada instância de percepção e pensamento como uma simples instância de mudança em algum tema contínuo. Além disso, como veremos, às vezes é difícil apreciar como Aristóteles pode, justificadamente, considerar o corpo como a matéria de um ser humano, da mesma maneira como o bronze é considerado como a matéria de uma estátua. O bronze pode existir como uma massa indeterminada, sendo potencialmente, mas não em ato, a estátua de um grande herói. No caso do corpo, não existe um análogo exato: o corpo não é material de espera para ser formado por uma alma. Em um sentido importante, em vez disso, os corpos humanos se tornam corpos humanos *ao* serem dotados de alma. Se assim for, então eles parecem inadequados para desempenhar o papel da matéria precisamente naqueles termos dados pela teoria hilemórfica da geração de Aristóteles.

3. Relações Hilemórficas Alma-Corpo: Materialismo, Dualismo, *Sui Generis*?

Ao aplicar seu hilemorfismo geral às relações alma-corpo, Aristóteles sustenta que a seguinte analogia geral se obtém:

> alma : corpo : : forma : matéria : : forma de Hermes : bronze

Se a alma tem a mesma relação com o corpo que a forma de uma estátua tem com sua base material, então devemos esperar que algumas características gerais sejam comuns a ambas; e devemos ser capazes, portanto, de delinear algumas consequências imediatas em vista da relação entre alma e corpo. Para começar, algumas perguntas sobre a unidade da alma e do corpo, uma questão de preocupação tanto para os dualistas quanto para os materialistas no que concerne à substância recebe uma resposta pronta. Os materialistas sustentam que todos os estados mentais são também estados físicos; os dualistas quanto à substância negam isto, porque sustentam que a alma é um sujeito de estados mentais que podem existir sozinhos, quando separados do corpo. De certa forma, as questões

que dão origem a esta disputa simplesmente caem no esquecimento. Se não achamos que haja uma pergunta interessante ou importante sobre se a forma de Hermes e sua base material são uma só, não devemos supor que haja uma pergunta especial ou premente sobre se a alma e o corpo são um só. Portanto, Aristóteles sustenta: "Não é necessário perguntar se alma e corpo são uma coisa só, assim como não é necessário perguntar se a cera e sua forma são uma coisa só, nem geralmente se a matéria de cada coisa e o que é a matéria são uma só. Pois mesmo que o Um e o ser sejam ditos de várias maneiras, o que se trata de forma adequada é a atualidade" (*De Anima* ii 1, 412b6-9). Aristóteles não está afirmando aqui que as questões relativas à unidade da alma e do corpo são sem sentido; ao contrário, ele parece, de uma maneira deflacionária, sugerir que elas são prontamente respondidas ou de algum modo sem importância. Se não gastarmos tempo nos preocupando se a cera de uma vela e sua forma são uma só, então não devemos nos exercitar sobre a questão de saber se a alma e o corpo são um só. O efeito, então, é encaixar as relações alma-corpo em um padrão hilemórfico maior de explicação em termos nos quais questões de unidade normalmente não surjam.

Deve ser enfatizado, entretanto, que Aristóteles não decide aqui a questão insistindo que a alma e o corpo são idênticos, ou mesmo que são uma coisa só em algum sentido mais fraco; de fato, isto é algo que ele evidentemente nega (*De Anima* ii 1, 412a17; ii 2, 414a1-20). Em vez disso, assim como se poderia insistir que a cera de uma vela e sua forma são distintas, com o argumento de que a cera poderia facilmente existir enquanto a forma particular não exista mais, ou, de maneira menos óbvia, que a forma particular poderia sobreviver à reconstituição de sua base material, assim também se poderia negar que a alma e o corpo são idênticos. De forma bastante direta, porém, a questão de saber se a alma e o corpo são um só perde sua força quando é estabelecido que esta não contenha implicações além daquelas que estabelecemos para qualquer outro composto hilemórfico, incluindo casas e outros artefatos comuns.

Uma maneira de interpretar isto é considerar uma perspectiva moral geral que Aristóteles deriva do hilemorfismo. Isto diz respeito à questão da separabilidade da alma do corpo, uma possibilidade abraçada pelos dualistas quanto à substância desde o tempo de Platão. O hilemorfismo de Aristóteles sustenta a seguinte posição: se não pensarmos que Hermes persiste depois que o bronze é derretido e reformulado, não devemos pensar que a alma sobrevive ao desaparecimento do corpo. Assim, Aristóteles afirma: "É claro que a alma não é separável do corpo – ou que certas partes dela, se ela naturalmente tem partes, não são separáveis do corpo" (*De*

Anima ii 1, 413a3-5). Portanto, a menos que estejamos preparados para tratar formas em geral como capazes de existir sem suas bases materiais, não devemos estar inclinados a tratar as almas como casos excepcionais. O hilemorfismo, por si só, não nos dá nenhuma razão para tratar as almas como separáveis dos corpos, mesmo se pensarmos nelas como distintos de suas bases materiais. Ao mesmo tempo, Aristóteles não parece pensar que seu hilemorfismo, de alguma forma, refute todas as formas possíveis de dualismo. Pois ele anexa à sua negação da separabilidade da alma a observação de que algumas partes da alma podem afinal ser separáveis, já que não são a realidade de nenhuma parte do corpo (*De Anima* ii 1, 413a6-7). Aristóteles aqui prefigura sua complexa atitude em relação à mente (*nous*), uma faculdade que ele repetidamente descreve como excepcional dentre as capacidades da alma.

Ainda assim, em geral, a alma é a forma do corpo da mesma maneira que a forma de uma casa estrutura os tijolos e a argamassa a partir dos quais é construída. Quando tijolos e argamassa são realizados por uma determinada forma, eles manifestam a função própria das casas, ou seja, a de fornecer abrigo. Assim, a presença da forma faz desses tijolos e dessa argamassa uma casa, em oposição, por exemplo, a uma parede ou a um forno. Como vimos, Aristóteles dirá que os tijolos e a argamassa, como matéria, são potencialmente uma casa, até que recebam a forma adequada às casas, caso em que a forma e a matéria juntas fazem uma casa real. Assim, nos termos de Aristóteles, a forma é a atualidade da casa, já que sua presença explica por que esta quantidade particular de matéria vem a ser uma casa, em oposição a algum outro tipo de artefato.

Da mesma forma, então, a presença da alma explica por que determinada matéria é a matéria de um ser humano, ao contrário de algum outro tipo de coisa. Agora, esta maneira de ver as relações alma-corpo como um caso especial de relações forma-matéria trata a referência à alma como parte integrante de qualquer explicação completa de um ser vivo de qualquer tipo. Neste sentido, Aristóteles pensa que Platão e outros dualistas têm razão em enfatizar a importância da alma nas explicações dos seres vivos. Ao mesmo tempo, ele vê seu compromisso com a separabilidade da alma do corpo como não sendo possível de ser justificado apenas pelo apelo à causação formal: ele permitirá que a alma seja distinta do corpo, e que seja realmente a atualidade do corpo, mas acredita que essas concessões por si só não fornecem nenhum fundamento para supor que a alma possa existir sem o corpo. Seu hilemorfismo, portanto, não abraça nem o materialismo redutivo nem o dualismo platônico. Ao invés disso, ele procura conduzir um caminho

intermediário entre essas alternativas, apontando, implicitamente e com razão, que estas não são opções exaustivas.

4. As Faculdades da Alma

Embora disposto a fornecer uma definição daquilo que é comum à alma em termos gerais, Aristóteles dedica a maior parte de sua energia em *De Anima* a investigações detalhadas das capacidades ou faculdades individuais da alma, que ele primeiro lista como nutrição, percepção e mente, com a percepção recebendo a maior parte da atenção. Mais tarde, ele também introduz o desejo, evidentemente como uma faculdade discreta se pensada no nível das introduzidas inicialmente. A mais ampla é a nutrição, que é compartilhada por todos os organismos vivos naturais; os animais têm percepção, além disso; e entre os organismos naturais, só os humanos têm mente. Aristóteles sustenta que vários tipos de almas, nutritivas, perceptivas e intelectuais, formam uma espécie de hierarquia. Qualquer criatura com razão também terá percepção; qualquer criatura com percepção também terá a capacidade de se nutrir e de se reproduzir; mas o inverso não se mantém. Assim, as plantas aparecem apenas com a alma nutritiva, os animais têm faculdades tanto de percepção quanto de nutrição, e os seres humanos têm as três. As razões pelas quais isto deveria ser assim são sobretudo teleológicas. Em resumo, todo ser vivo como tal cresce, atinge a maturidade e declina. Sem uma capacidade nutritiva, estas atividades seriam impossíveis (*De Anima* iii 12, 434a22-434b18; cf. *De Partibus Animalium* iv 10, 687a24-690a10; *Metafísica* xii 10, 1075a16-25). Assim, conclui Aristóteles, a psicologia deve investigar não somente a percepção e o pensamento, mas também a nutrição.

Há alguma disputa sobre quais das habilidades psíquicas mencionadas por Aristóteles em *De Anima* se qualificam como faculdades de pleno direito ou autônomas. Ele evidentemente aceita as três já mencionadas como de importância central. De fato, ele está disposto a demarcar uma hierarquia de vida em relação a elas. Mesmo assim, ele também discute duas outras capacidades, imaginação (*De Anima* iii 3) e desejo (*De Anima* iii 9 e 10), e apela para elas tanto na sua investigação sobre o pensamento quanto em sua filosofia de ação. Ele pouco parece se esforçar, porém, para caracterizar qualquer uma delas de forma intrínseca. Aristóteles evidentemente considera a imaginação como uma espécie de faculdade subordinada, integrada de várias maneiras com as faculdades de nutrição, percepção

e pensamento. O desejo é ainda mais complexo. Apesar de não ocorrer sem a faculdade sensorial (*De Anima* iii 7 412a12-14), o desejo parece no final elevado a uma capacidade plena, principalmente por causa de seu papel na explicação do comportamento deliberativo. Suas discussões sobre a imaginação e o desejo levantam questões interessantes sobre como Aristóteles vê as várias capacidades da alma como integrando-se em formas unificadas. Tais discussões também levantam questões relacionadas ao tratamento de outras capacidades, o que leva à questão sobre como Aristóteles concebe a unidade da alma. Alguns estudiosos parecem satisfeitos em caracterizar uma alma aristotélica como um conjunto ou soma de capacidades, enquanto que o próprio Aristóteles evidentemente exige uma forma não agregadora de unidade (*De Anima* ii 3 414b28-32, cf. iii 9 432a-b6).

5. Nutrição

Ao recorrer a essas faculdades individuais da alma, Aristóteles considera a nutrição primeiro por duas razões relacionadas. A primeira é simples: a psicologia considera todas as entidades animadas, e a alma nutritiva pertence a todos os seres vivos naturais, pois é "a primeira e mais comum capacidade da alma, em virtude da qual a vida pertence a todos os seres vivos" (*De Anima* ii 4, 415a24-25). A segunda é um pouco mais complexa, estando na raiz teleológica. Dado que as formas superiores de alma pressupõem a nutrição, sua explicação é anterior a elas na ordem da exposição de Aristóteles.

Aristóteles aborda a questão da alma nutritiva confiando em um preceito metodológico que informa muito de sua teorização psicológica, a saber, que uma capacidade é individualizada por seus objetos, de modo que, por exemplo, a percepção se distingue da mente por estar ordenada em direção a qualidades sensíveis ao invés de formas inteligíveis (*De Anima* ii 4, 415a20-21). Isto o induz a oferecer o que pode soar inicialmente como uma observação simplória, a saber, de que na nutrição há três componentes, "aquilo que é alimentado, aquilo pelo qual é alimentado e aquilo que nutre (ou seja, aquilo que se envolve na nutrição)". Isto, entretanto, Aristóteles desenvolve mantendo que "o que nutre é a alma primária; o que é alimentado é o corpo que tem esta alma; e pelo que é alimentado é o alimento (ou seja, comida)" (*De Anima* ii 4, 416b20-23). O interesse dessa sugestão reside na implicação de que todos e somente os sistemas vivos podem ser nutridos, uma consequência que Aristóteles explicita afirmando que "nada é nutrido que não tenha

participação na vida" (*De Anima* ii 4. 415b27-28) e que "como nada é alimentado que não participe da vida, o que é alimentado será o corpo animado] na medida em que é aquilo que é animado, com o resultado de que a alimentação (isto é, o alimento) está relacionada com o animado e não por acidente."(*De Anima* ii 4, 416b9-11). Aqui Aristóteles significa que o alimento, como alimento, está relacionado com a vida. O que quer que seja alimento, já está necessariamente relacionado com seres vivos.

O significado dessa observação reside no pensamento de que qualquer sentido adequado da nutrição fará referência não eliminável à vida como tal. Isso, por sua vez, implica que não será possível *definir* a vida como a capacidade de acolher a nutrição. Pois então teríamos uma circularidade viciosa: um sistema vivo é o tipo de coisa que pode acolher a nutrição, enquanto a nutrição é tudo o que é capaz de sustentar um sistema vivo. Portanto, se os sistemas vivos não puderem ser definidos de outra forma, segue-se que não poderá haver nenhum sentido redutivo de determinação da vida. Consequentemente, a discussão de Aristóteles sobre nutrição fornece alguma razão para pensar que o filósofo resistirá a qualquer tentativa de definir a vida em termos que não apelam implicitamente para a própria vida. Ou seja, ele resistirá a qualquer definição redutiva da vida.

Este também parece ser o propósito da rejeição de Aristóteles às simples abordagens mecanicistas de crescimento que ele considera ao discutir a alma nutritiva (*De Anima* ii 4, 415b27-416a20; cf. *De Generatione et Corruptione* i 5). Aristóteles se opõe àqueles que querem explicar o crescimento apenas em termos das tendências naturais dos elementos materiais. O crescimento, por sua vez, é um padrão de desenvolvimento *limitado*, cuja fonte Aristóteles atribui à alma. Ele toma como evidente que o crescimento dos organismos prossegue por caminhos estruturados, em direção a fins determinados. Essas estruturas, por sua vez, manifestam capacidades cuja explicação não pode ser dada em termos materialistas grosseiros; pois os termos materialistas, como Aristóteles os entende, não levam em conta o fato de que os membros maduros das espécies deixam de crescer, tendo percebido as estruturas características das espécies. O fogo, por exemplo, ao contrário, "cresce" ao acaso, sem uma direção estabelecida, fluindo sem fim em direção ao combustível, até parar por impedimentos externos ou falta de combustível.

Devemos olhar para as formas de explicações materialistas que Aristóteles considera serem primitivas. Uma questão difícil sobre o tratamento de suas explicações diz respeito a ponderar se ele está certo em sugerir que fatos sobre padrões de desenvolvimento impedidos são incompatíveis com formas mais avançadas, em

suas explicações, de materialismo, e, se assim for, se essas formas de materialismo serão redutoras no sentido de que evitarão toda referência implícita ou explícita à vida. Até agora, há poucos motivos para pensar que Aristóteles tenha se mostrado errado; isto é, não existe atualmente nenhuma descrição redutora da vida que goze de apoio universal ou mesmo amplo.

De qualquer forma, a discussão de Aristóteles sobre a nutrição é característica de sua abordagem geral das faculdades da alma. Suas discussões frequentemente prosseguem em dois níveis. Por um lado, ele simplesmente procura fornecer um arrazoado dos fenômenos relevantes. Ao mesmo tempo, seu interesse quanto à definição é condicionado por uma série de preocupações metodológicas e metafísicas mais amplas. Consequentemente, ele tenta captar a natureza das faculdades individuais, ao mesmo tempo em que investiga se as abordagens redutoras das mesmas são plausíveis. Dessa forma, pelo menos as investigações de Aristóteles refletem sensibilidade quanto a uma série de questões interligadas na metodologia da definição, incluindo principalmente questões sobre a plausibilidade de abordagens redutoras dos elementos mais característicos da vida. Esses mesmos interesses são evidentes em suas discussões sobre percepção e mente.

6. Percepção

Aristóteles dedica muita atenção à percepção, discutindo tanto a faculdade geral quanto os sentidos individuais. Em ambos os casos, suas discussões são moldadas em termos hilemórficos. A percepção é a capacidade da alma que distingue os animais das plantas. De fato, ter uma faculdade perceptiva é uma característica definidora de ser um animal (*De Sensu* 1, 436b10-12). Todo animal tem pelo menos o toque, enquanto a maioria também tem as outras modalidades sensoriais (*De Anima* ii 2 413b4-7). Pelo menos em termos gerais, os animais devem ter percepção para viver. Assim, supõe Aristóteles, existem fundamentos teleológicos defensáveis para tratar os animais como essencialmente capazes de perceber (*De Anima* ii 3, 414b6-9, 434a30-b4; *De Sensu* 1, 436b16-17). Para que um animal cresça até a maturidade e se propague, ele deve ser capaz de se nutrir e de se mover pelo mundo. A percepção serve a estes fins.

Isso, entretanto, não explica como ocorre a percepção. Aristóteles afirma que a percepção é melhor compreendida a partir do modelo da mudança hilemórfica em geral: assim como uma casa muda do azul para o branco pela agência de um

pintor aplicando tinta, do mesmo modo "a percepção surge com < um órgão> sendo mudado e afetado [...] pois parece ser uma espécie de alteração" (*De Anima* ii 5, 416b33-34). Assim, de acordo com essa concepção geral de alteração, Aristóteles trata a percepção como um caso de interação entre dois agentes adequados: objetos capazes de agir e capacidades capazes de serem afetadas. É importante que tanto os agentes quanto os pacientes devam ser *adequados*, pois precisamos distinguir entre duas formas, por exemplo, como um odor pode afetar algo. Ao serem colocados próximos um do outro, um dente de alho pode afetar um bloco de tofu. O tofu pode muito bem vir a assumir o odor do alho. Mas não gostaríamos de dizer que o tofu percebe o alho. Pelo contrário, quando um animal é afetado pelo mesmo alho, ele percebe o odor. Como o alho é o mesmo em ambos os casos, a diferença nessas situações deve residir no caráter do objeto afetado. Quando os animais recebem formas perceptivas, a percepção vem a ser; quando entidades não vivas são afetadas pelo que parecem ser as mesmas formas, só ocorre alteração não perceptiva.

Em ambos os tipos de alterações, Aristóteles estabelece corretamente o argumento de que uma coisa afetada recebe a forma do agente que a afeta e a ocorrência da mudança consiste em "se tornar como" o agente (*De Anima* ii 5, 418a3-6; ii 12, 424a17-21). Portanto, existe em ambos os casos um modelo hilemórfico de alteração envolvendo *a formação*, ou seja, um modelo segundo o qual a mudança é explicada pela aquisição de uma forma por algo capaz de recebê-la. Consequentemente, o que quer que seja alterado de uma determinada maneira tem necessariamente a capacidade de ser alterado dessa maneira. Esta não é a mera trivialidade de que o que realmente se torna *F* já deve ser possivelmente *F*. Em vez disso, é o reconhecimento de que formas específicas de mudança requerem capacidades adequadas nos sujeitos em mudança, e que, consequentemente, a análise de formas específicas de mudança envolverá necessariamente a consideração dessas capacidades. Nenhum *marshmallow* pode receber a forma de um automóvel real; e somente entidades capazes de perceber podem receber as formas perceptíveis de objetos. Este é o significado de Aristóteles quando ele afirma: "a faculdade perceptiva está em potencialidade tal como o objeto de percepção já está em realidade", e que, quando algo é afetado por um objeto de percepção, "ele é feito disto e é tal como aquela coisa é" (*De Anima* ii 5, 418a3-6).

Essa restrição hilemórfica à adequação dos sujeitos de mudança tem o efeito de limitar os casos de percepção real às instâncias de recepção da forma que envolvem seres vivos dotados das faculdades apropriadas. Ela não explica, entretanto, quais são exatamente essas faculdades, nem mesmo como elas são

"feitas tal como" seus objetos de percepção. No entanto, Aristóteles afirma que para alguns sujeitos *S* e alguns objetos de sentido *O*:

> S percebe O se e somente se: (i) S tiver a capacidade necessária para receber a forma sensível de O; (ii) O agir sobre essa capacidade, provendo-lhe forma; e, como resultado, (iii) a capacidade relevante de S se tornar isomórfica com essa forma.

Cada uma dessas cláusulas requer um desenvolvimento. A plausibilidade da teoria de Aristóteles gira em torno de suas eventuais explicações. A primeira cláusula (i) visa distinguir as capacidades ativas dos animais das capacidades meramente passivas dos corpos materiais sem vida, incluindo os meios pelos quais percorrem as formas sensíveis. (Assim como não queremos dizer que o tofu no refrigerador percebe o alho ao seu lado, não queremos dizer que o ar percebe a cor azul quando afetado pela cor de um carro). Mas Aristóteles ainda não especifica o que é necessário para ter os requisitos das capacidades ativas. Também é difícil tratar da noção de isomorfismo a que fiz referência em (iii). Como dito, (iii) requere, e já recebeu, um escrutínio. As interpretações vão desde tratar a forma de isomorfismo como direta e literal, de modo que, por exemplo, os olhos ficam salpicados ao ver o ovo de um robin, até uma leitura atenuada, na qual o isomorfismo é mais parecido com o da relação entre uma casa e sua planta de construção. Aqui, especialmente a plausibilidade da análise hilemórfica da percepção de Aristóteles continua a pairar em dúvidas.

7. Mente

Aristóteles descreve a mente (*nous*, muitas vezes também apresentado como "intelecto" ou "razão") como "a parte da alma pela qual ela conhece e compreende" (*De Anima* iii 4, 429a9-10; cf. iii 3, 428a5; iii 9, 432b26; iii 12, 434b3), caracterizando-a assim em termos funcionais. É evidente que os humanos podem conhecer e compreender as coisas; de fato, Aristóteles supõe que é nossa própria natureza desejar o conhecimento e a compreensão (*Metafísica* i 1, 980a21; *De Anima* ii 3, 414b18; iii 3, 429a6-8). Desta forma, assim como possuir as faculdades sensoriais é essencial para ser um animal, também possuir uma mente é essencial

para ser um humano. As mentes humanas fazem mais do que compreender, porém. É igualmente essencial para o ser humano refletir e deliberar, ponderar alternativas e estratégias e, em geral, traçar cursos de ação. Aristóteles atribui essas atividades da compreensão e da contemplação nada menos que à mente e, consequentemente, distingue o "raciocínio prático" (ou "sabedoria prática" ou, ainda, "razão prática") do "raciocínio teorético" (ou "sabedoria teorética" ou "razão teorética") (*Ética Nicomaqueia* VI.8, 1143a35-b5; consultar verbete "Aristóteles: ética"). De todas essas maneiras, investigar esta capacidade da alma tem, portanto, um significado especial para Aristóteles: ao investigar a mente, ele está investigando o que torna o ser humano especificamente humano.

Sua principal investigação da mente ocorre em dois capítulos do *De Anima*, ambos com argumentos altamente sugestivos, mas nenhum dos quais admite uma exposição fácil ou incontroversa. Em *De Anima* iii 4 e 5, Aristóteles aborda a natureza do pensamento, mais uma vez empregando uma análise hilemórfica, dada em termos de recepção da forma. Assim como a percepção envolve a recepção de uma forma sensível por uma faculdade sensorial adequadamente qualificada, também o pensamento envolve a recepção de uma forma inteligível por uma faculdade intelectual adequadamente qualificada (*De Anima* iii 4, 429a13-18). De acordo com este modelo, o pensamento consiste em uma mente recebendo uma forma por algum objeto de pensamento, de modo que o pensamento real ocorre sempre que alguma mente adequadamente preparada é "tomada como" seu objeto ao ser afetada por ele.

Esta análise hilemórfica do pensamento é evidentemente um desenvolvimento mais profundo do modelo geral de mudança hilemórfica explorado por Aristóteles em uma série de contextos similares. Assim, o relato inicial do pensamento de Aristóteles será diretamente paralelo à sua análise da percepção (*De Anima* iii 4, 429a13-18). Isto é, pelo menos em um modelo esquemático, Aristóteles oferecerá a seguinte abordagem. Para qualquer pensador *S* e um objeto de pensamento *O* arbitrário:

> S pensa O se e somente se: (i) S tiver a capacidade necessária para receber a forma inteligível de O; (ii) O agir sobre essa capacidade, formando-a; e, como resultado, (iii) a capacidade relevante de S se tornar isomórfica com essa forma.

Sem surpresas, as mesmas questões que surgiram no caso da percepção também se levantam aqui. Mais imediatamente, para entender a abordagem do pensamento de Aristóteles, é necessário determinar o que significa dizer que a mente daquele que pensa e seu objeto se tornam isomórficos.

Aqui, pelo menos, Aristóteles aponta o que é óbvio, isto é, que quando a alma daquele que pensa é tal como seu objeto cognitivo, ela não se torna uma e a mesma coisa com seu composto hilemórfico, mas com sua forma: "pois não é a pedra que está na alma, mas sua forma" (*De Anima* iii 8, 431b29-432a1; cf. iii 4, 429a27). A sugestão é, então, que quando *S* chega a pensar em uma pedra, ao invés de simplesmente perceber alguma pedra em particular, *S* tem uma faculdade que é tal que pode tomar como una a forma daquela pedra. Aristóteles às vezes infere deste tipo de consideração que o pensamento é de universais, enquanto a percepção é de particulares (*De Anima* ii 5, 417b23, *Analíticos Posteriores* I 31, 87b37-88a7), embora em outro lugar ele permita que também tenhamos conhecimento de indivíduos (*De Anima* ii 5, 417a29; *Metafísica* XIII 10, 1087a20). Essas passagens não são contraditórias, já que Aristóteles pode estar simplesmente enfatizando que o pensamento tende a proceder a um nível mais elevado de generalidade do que a percepção, devido a sua operação comparativa baseada em características estruturais abstratas de seus objetos. Uma pessoa pode pensar no que é ser uma pedra, mas não pode, em nenhum sentido direto e literal do termo, percebê-la.

Independente disso, a concepção de pensamento para Aristóteles implica supor que este envolve a apreensão das características estruturais dos objetos do pensamento. Para tomar um caso inicialmente simples, ao pensar *que as rãs arbóreas são ovíparas*, *S* estará em um estado psíquico cujos estados estruturais internos são, entre outras coisas, um em relação à forma das rãs arbóreas. Como a alma de *S* não se torna uma rã arbórea quando se pensa em rãs arbóreas (*De Anima* iii 8, 431b24-30), esta forma de isomorfismo não pode ser uma mera instanciação da forma *ser uma rã arbórea*. Ao contrário, a mente de *S* será evidentemente uma em relação à forma da rã arbórea, para voltar à nossa analogia anterior, de modo parecido como a forma em que uma planta arquitetônica da casa e a casa da qual é a planta são uma em sua forma. Deve haver um isomorfismo estrutural determinado e passível de expressão, mesmo que não se possa dizer que a planta arquitetônica seja de fato a forma da casa. As casas são, afinal de contas, necessariamente tridimensionais.

Para Aristóteles, não é um estado de coisas contingente o fato de que a mente de *S* não perceba a forma de ser das rãs arbóreas da mesma forma que as próprias rãs arbóreas o fazem. Pelo contrário, a mente *não pode* perceber uma ampla gama de formas: a mente, segundo Aristóteles, não está "misturada com o corpo", na medida em que, ao contrário da faculdade perceptiva, carece de um órgão corporal (*De Anima* iii 4, 429a24-7). Como tal, não seria possível para a mente conceber a forma de uma casa da mesma maneira como tijolos e argamassa instanciam tal forma: casas fornecem abrigo, algo que uma mente, assim entendida, não pode fazer. Consequentemente, ao afirmar que as mentes se tornam isomórficas com seus objetos, Aristóteles deve compreender a maneira pela qual as mentes se tornam informadas como uma maneira atenuada ou não literal. Talvez, no entanto, isto deva estar suficientemente manifesto. Se uma mente pensa algo ao ser feita como ela, então a maneira como ela é comparada ao que ela pensa deve ser de alguma forma representacional. Consequentemente, a tese de Aristóteles é normalmente entendida como sustentando que *S* concebe algum objeto de pensamento *O* sempre que a mente de *S* é tal qual aquele objeto, representando características estruturais salientes de *O* por ser diretamente isomórfica com eles, isto é, simplesmente concebendo a forma de *O* da maneira como *O* faz.

Esta abordagem da natureza do pensamento tem algumas características promissoras. Tanto em seus próprios termos como em virtude de seu enquadramento em um padrão mais amplo de explicação, a análise hilemórfica de Aristóteles merece ser seriamente considerada. Ao mesmo tempo, uma de suas virtudes pode parecer também um vício. Ao discutir a análise hilemórfica de Aristóteles sobre a mudança em geral, observamos que sua tese requer a existência de sujeitos adequadamente predispostos à mudança. Somente as superfícies podem ser afetadas de modo a serem mudadas de cor. Uma ação, como a de Sócrates se enervar com um olhar de Alcibíades, não pode ser tornada branca; simplesmente não é o tipo de objeto apropriado. Portanto, a mudança hilemórfica requer pelo menos os dois componentes a seguir: (i) algo pré-existente para ser o sujeito de mudança, e (ii) isto ser categoricamente adequado para ser mudado da maneira especificada.

Já na primeira etapa, porém, a aplicação da análise hilemórfica da mudança ao pensamento por Aristóteles pode parecer uma extensão excessiva. Pois ele afirma diretamente que a mente não é "nenhuma das coisas existentes na atualidade antes de pensar" (*De Anima* iii 4, 429a24). Suas razões para manter essa tese são complexas, mas derivam em última instância das formas de extensão que Aristóteles acredita que a mente deve manifestar para ser capaz de pensar todas as coisas

(*De Anima* iii 4, 429a18). Agora, se a mente realmente não é nada na realidade antes de pensar, é difícil entender como a análise hilemórfica da mudança e do que é afetado poderia ser levada a cabo nesta arena. Se alguma massa é feita em forma de biscoito, ela é de fato massa antes de ser tão moldada; mesmo os órgãos dos sentidos, quando feitos como seus objetos, são órgãos realmente existentes antes de serem afetados pelos objetos de percepção. Assim, dada uma concepção da mente como não existindo na realidade antes de pensar, é difícil compreender de fato como o pensamento em si mesmo contribui para uma análise em termos de qualquer abordagem hilemórfica passível de mudança.

O quão grande problema isto será depende em parte do quanto Aristóteles está comprometido com a tese de que a mente não seja nada na realidade antes do ato de pensar se tornar realidade. Isso também diz respeito ao quão adaptável se prova ser a posição hilemórfica da mudança em Aristóteles. Sobre este último ponto, Aristóteles observa que, segundo sua posição, existem vários tipos diferentes de mudança e alteração, ilustrados pela diferença entre uma cerca marrom sendo pintada de branco e um construtor pegando suas ferramentas e começando a construir. No primeiro caso, há uma destruição e uma perda, quanto à cor original da cerca; no segundo caso, nada é destruído, mas sim o que já está previamente disposto como *F* se torna *F* por colocar-se em ato alguma atividade do tipo *F-ish*. Um construtor já é, como tal, capaz de construir. Quando ele começa a construir, ele se torna um construtor por completo e real durante a duração de seu trabalho. Desta forma, ele não perde nada, mas atualiza um potencial já estabelecido.

Este segundo tipo de mudança, que Aristóteles sustenta ser o modelo apropriado para muitas atividades psíquicas, ou é "não uma instância de alteração [...] ou é um tipo diferente de alteração", onde "não se deve falar em ser afetado, a menos que se permita <que> haja dois tipos de alteração" (*De Anima* ii 5, 417b6-16). Talvez a posição de Aristóteles seja então que a mente, pelo menos no que diz respeito às suas capacidades cognitivas de pensamento, seja simplesmente tal que receba formas a partir de uma gama infinita de objetos de pensamento. Isto implicaria não ser em si mesma nada determinado; e longe de ser uma ideia anômala para Aristóteles, a mente estaria no reino cognitivo exatamente como aquilo mais básico, e, se existe um material mais básico, estaria no reino material. Ambos manifestariam versatilidade sem restrições; e assim cada um seria caracterizado essencialmente em termos de sua gama de potencialidades.

Dito isto, deve-se notar que quando se desprende da tese idiossincrática de que a mente nada é na realidade antes de pensar, a análise hilemórfica do

pensamento de Aristóteles retém a plausibilidade de que ela possa ter independentemente. Pois a sugestão de que o pensamento deve ser entendido pelo menos parcialmente em termos de isomorfismos entre nossas capacidades de representação e os objetos de nossa cognição tem tido, por bons motivos, um interesse duradouro. Na medida em que o hilemorfismo é geralmente defensável, sua aplicação neste domínio fornece uma estrutura teoricamente rica para investigar a natureza do pensamento.

8. Desejo

Tanto na percepção quanto no pensamento, as almas dos animais são de certa maneira ativas e de certa forma passivas. Embora tanto a mente quanto a faculdade sensorial recebam suas formas correlatas ao perceber ou pensar, nenhuma delas é totalmente passiva em sua atividade definidora. A percepção envolve discriminação, enquanto o pensamento envolve o foco e a abstração, ambas são atividades, no sentido de que cada uma requer mais do que mera receptividade passiva. Ainda assim, os tipos de atividades necessárias para a cognição e percepção não explicam, de forma alguma, outro fato central sobre os seres humanos e outros animais: os animais se movem por caminhos em busca de objetos que desejam. Mesmo em suas primeiras caracterizações de alma em *De Anima*, Aristóteles está convicto sobre a tese amplamente defendida de que a alma está implicada em movimento (*De Animai* 2, 405b11; i 5 409b19-24). Naturalmente, esta é uma conexão natural que ele deve fazer, dado que todo ser animado, ou seja, todo ser com alma, tem dentro de si um princípio de movimento e descanso. Portanto, parece profundamente característico dos sistemas dos seres vivos que eles sejam capazes de se moverem de maneiras que possam resultar em sua sobrevivência e desenvolvimento. Os animais se movem, no entanto, de uma maneira distinta: os animais *desejam* coisas, com o resultado de que o desejo está centralmente implicado em todo tipo de ação animal. Por que o avestruz fugiu do tigre? Porque, diz-se facilmente, ele desejava sobreviver e assim se engajava em comportamentos evasivos. Por que o ser humano dirigiu até a ópera e sentou-se calmamente em seu assento? Porque, ao que parece, ele desejava ouvir a música e observar o espetáculo.

Nestes, como em inúmeros outros casos, a explicação da ação animal, tanto humana quanto não-humana, apela fácil e irrefletidamente ao desejo. É por isso que Aristóteles não termina o *De Anima* com uma discussão sobre a mente. Em vez disso, depois de discutir sobre a mente, ele observa que todos os animais

são capazes de locomoção, apenas para negar que qualquer uma das faculdades da alma até agora consideradas (por exemplo, nutrição, percepção ou mente) possa ser responsável pelo movimento iniciado pelo desejo. Embora ele tivesse inicialmente identificado apenas essas três faculdades da alma (*De Anima* ii 2, 413b12), Aristóteles observa agora que algo deve explicar o fato de que os animais se envolvem em um comportamento direcionado por fins, a fim de alcançar suas finalidades conscientes e inconscientes. A explicação procurada não pode, ele insiste, ser encontrada de alguma forma na faculdade nutritiva, já que as plantas, como seres vivos, têm esse poder de alma, mas não se movem em busca de seus objetivos; nem é devido à percepção, já que mesmo alguns animais têm essa faculdade sem nunca se moverem, de forma alguma (Aristóteles evidentemente tem em mente esponjas, ostras e certa testacea, ver *Historia Animalium* i 1, 487b6-9; viii 1 588b12; *Partibus Animalium* iv 5, 681b34, 683c8); nem novamente pode ser um produto da mente, uma vez que, na medida em que é contemplativa, a mente não se concentra em objetos passíveis de serem embasados em princípios de ação e, na medida em que elogia a ação, a mente não é por si só suficiente para engendrar movimento, mas depende do apetite (*De Anima* iii 9, 432b14-33a5). De fato, usando a mesma forma de raciocínio, que uma faculdade não pode dar conta de uma ação proposital se sua atividade é insuficiente para iniciar a locomoção, Aristóteles inicialmente conclui que mesmo o próprio desejo (*orexis*) não pode ser responsável pela ação. Afinal, as pessoas de caráter continente, ao contrário daquelas que são completa e virtuosamente moderadas, têm desejos depravados mas, precisamente por serem continentes, nunca agem de acordo com eles (*De Anima* iii 9 433a6-8; cf. *Ética Nicomaqueia* I 13, 1102b26). Portanto, seus desejos são insuficientes para agir. Consequentemente, Aristóteles conclui, só o desejo, considerado como uma única faculdade, não pode explicar uma ação intencional, pelo menos não completamente.

No entanto, em última análise, Aristóteles chega à conclusão de que existe uma faculdade do desejo (*orektikon*) cuja função é iniciar o movimento animal. (Talvez suas reservas iniciais pertencessem apenas a uma espécie de desejo considerada isoladamente). Em todo caso, ele diz claramente: "É manifesto, portanto, que o que se chama desejo é o tipo de faculdade na alma que inicia o movimento" (*De Anima* iii 10, 433a31-b1). Ele compreende esta conclusão, porém, ao lado de outra que também serve como uma qualificação de sua tese estabelecida anteriormente de que a mente não pode ser a fonte do movimento. Ele sustenta, de fato, que é razoável considerar duas faculdades implicadas no movimento animal: desejo e razão prática (*De Anima* iii 10, 433a17-19), embora elas não funcionem isoladas

uma da outra. Ao contrário, a razão prática, interpretada de forma ampla para incorporar o tipo de processamento de imagem presente em animais não humanos, é uma fonte de movimento quando se concentra em um objeto de desejo como algo desejável. Assim, a razão prática e o desejo atuam corporalmente como fontes de propósitos de movimento em todos os animais, tanto humanos quanto não humanos (*De Anima* iii 10, 433a9-16), mesmo que, em última instância, seja o desejo cujos objetos atiçam o intelecto prático e dá início ao movimento (*De Anima* iii 10, 433a17-2). Por esta razão, conclui Aristóteles, existe uma faculdade do desejo cujas atividades e objetos são primeiras, não de forma autônoma ou separada, e responsáveis por iniciar o movimento direcionado à finalidade em animais. O que os animais buscam em suas ações é algum objeto de desejo que é ou parece ser bom para eles.

Aristóteles mostra alguma hesitação em sua discussão sobre o desejo e sua relação com a razão prática na etiologia da ação animal. Alguns estudiosos concluíram, como consequência, que seu tratamento pode ser considerado, na melhor das hipóteses, como rudimentar ou, pior ainda, como positivamente inexplicável. No entanto, não parece haver motivos para uma avaliação tão dura. Igualmente é provável que Aristóteles seja simplesmente sensível às complexidades envolvidas em qualquer abordagem das questões entrelaçadas na filosofia de ação. Ao contrário de alguns Humeanos posteriores, Aristóteles evidentemente reconhece que os dados e fenômenos neste domínio são instáveis, oscilando e recuando na abordagem da teoria da taxonomização. Os antecedentes da ação, ele conclui com razão, envolvem algum tipo de faculdade de desejo; mas ele é relutante em concluir que o desejo é a única ou a faculdade suficiente implicada na explicação do comportamento proposital. De alguma forma, ele conclui que a razão prática e a imaginação também têm papéis indispensáveis a serem desempenhados.

Bibliografia

Todas as traduções de citações da obra de Aristóteles, no texto principal e nos suplementos, são do autor.

Textos, traduções e comentários ao *De Anima*

Aquinas, Thomas, 1999, *A Commentary in Aristotle's De anima*, tr. by Robert Pasnau, New Haven: Yale University Press.

Apostle, Hippocrates, 1981, *Aristotle's On the Soul*, Grinell, Iowa: Peripatetic Press.

Beare, J. I. and Ross, G.R.T., 1908, *The Parva Naturalia*, Oxford: Clarendon Press.

Förster, Aurelius, 1912, *Aristotelis De Anima Libri III*, Budapest: Academiae Litterarum Hungaricae.

Hamlyn, D. W., 1968 [1993], *Aristotle De anima, Books II and III (with passages from Book I)*, translated with Introduction and Notes by D.W. Hamlyn, with a Report on Recent Work and a Revised Bibliography by Christopher Shields, Oxford: Clarendon Press.

Hicks, Robert Drew, 1907, *Aristotle, De anima*, with translation, introduction, and notes, Cambridge: Cambridge University Press.

Jannone, A., and Barbotin, E., 1966, Aristote: De L'ame, Paris: Bude.

Lawson-Tancred, H., 1986, *Aristotle: De Anima*, Harmondsworth: Penguin.

Polansky, Ronald, 2007, *Aristotle's De Anima*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rodier, G., 1900, *Aristote: Traité de l'âme*, Paris: Leux.

Ross, G. R. T., 1906, *Aristotle, De sensu and De memoria*, text and translation, with introduction and commentary, Cambridge: Cambridge University Press.

Ross, W. D., 1955, *Aristotle: Parva Naturalia*, Oxford: Clarendon Press.

Ross, W. D. (ed.), 1956, *Aristotelis: De Anima* (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon Press.

Ross, W.D, 1961, *Aristotle, De anima*, edited, with introduction and commentary, Oxford: Clarendon Press.

Shields, Christopher, 2016, *Aristotle's De Anima*, translated with commentary, Oxford: Clarendon Press.

Siwek, Paulus, 1965, *Tractatus De Anima, Graece et Latine*, Rome: Desclée et Cie.

Theiler, W., 1979, *Aristoteles: Über die Seele*, Berlin: Akademie Verlag.

Torstrick, Adolphus, 1862, *De Anima libri III*, Hildesheim: G. Olms.

Antologias e monografias

Barnes, L., M. Schofield, and R. Sorabji (eds.), 1979, *Articles on Aristotle* (Volume 4: Psychology and Aesthetics), London: Duckworth.

Beare, J. I., 1906, *Greek Theories of Elementary Cognition: From Alcmaeon to Aristotle*, Oxford: Clarendon Press.

——, 1908, *Aristotle, The Parva Naturalia*, translated, with notes, Oxford: Clarendon Press.

Blumenthal, Henry, 1996, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of De Anima*, Ithaca: Cornell University Press.

Brentano, Franz, 1977, *The Psychology of Aristotle*, ed. and trans. by Rolf George, Berkeley: University of California Press.

Burnyeat, Myles, 2008, *Aristotle's Divine Intellect*, Milwaukee: Marquette University Press.

Carter, Jason, 2019, *Aristotle on Earlier Greek Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Charles, David, 1984, *Aristotle's Philosophy of Action*, Ithaca: Cornell University Press.

——, 2000, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford: Clarendon Press.

Durrant, M., 1993, *Aristotle's De Anima in Focus*, London: Routledge.

Ellis, John (ed.), 1992, *Ancient Minds*, *The Southern Journal of Philosophy* (Supplement), Volume 31.

Everson, Stephan, 1997, *Aristotle on Perception*, Oxford: Clarendon Press.

Gallop, David, 1990, *Aristotle on Sleep and Dreams*, text and translation with introduction, notes and glossary, Peterborough, Ontario: Broadview Press Ltd.

Gill, Mary Louise and James G. Lennox (eds.), 1994, *Self-motivation: From Aristotle to Newton*, Princeton: Princeton University Press.

Granger, Herbert, 1996, *Aristotle's Idea of the Soul*, Boston: Kluwer Academic Press.

Gregoric, Pavel, 2007, *Aristotle on the Common Sense*, Oxford: Oxford University Press.

Hartman, Edwin, 1977, *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations*, Princeton: Princeton University Press.

Johansen, Thomas, 1998, *Aristotle on the Sense-Organs*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lear, Jonathon, 1988, *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lloyd, G.E.R. and G.E.L. Owen (eds.), 1978, *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge: Cambridge University Press.

Marmodoro, Anna, 2014, *Aristotle on Perceiving Objects*, Oxford: Oxford University Press.

Modrak, Deborah, 1987, *Aristotle: The Power of Perception*, Chicago: The University of Chicago Press.

——, 2001, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, New York: Cambridge University Press.

Nussbaum, Martha C., 1978, *Aristotle's De motu animalium*, text with translation, commentary and interpretive essays, Princeton: Princeton University Press.
Nussbaum, Martha C. and Amélie Oksenberg Rorty (eds.), 1992 [1995], *Essays on Aristotle's De anima*, with an additional essay by M.F. Burnyeat, Oxford: Clarendon Press.
Sorabji, Richard, 1972, *Aristotle on Memory*, Providence: Brown University Press.
Stratton, George Malcolm, 1917, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, London: George Allen & Unwin.
Van Riel, G. and Destrée, P., 2009, *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima*, Leuven: Leuven University Press.
Wedin, Michael V., 1988, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven: Yale University Press.

Artigos e capítulos de livro

Ackrill, J.L., 1972/73 [1979], "Aristotle's Definitions of psuchê," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 73: 1991–33; reprinted in Barnes, Schofield, and Sorabji 1979, 65–75.
Annas, Julia, 1986 [1995], "Aristotle on Memory and the Self," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4: 99–117; reprinted in Nussbaum and Rorty (eds.) 1992 [1995], 297–311.
Barker, A., 1981, "Aristotle on Perception and Ratio," *Phronesis*, 26: 248–66.
Barnes, Jonathon, 1971/72 [1979], "Aristotle's Concept of Mind," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 72: 101–14; reprinted in Barnes, Schofield, and Sorabji 1979, 32–41.
Berti, Enrico, 1978, "The Intellection of 'Indivisibles' according to Aristotle *De Anima* III.6," in G. E. R. Lloyd and G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle on the Mind and Senses*, Cambridge: Cambridge University Press.
Birondo, Noell, 2001, "Aristotle on Illusory Perception," *Ancient Philosophy*, 21: 57–71.
Block, Irving, 1960, "Aristotle and the Physical Object," *Philosophy and Phenomenological Research*, 21: 93–101.
–––, 1961, "Truth and Error in Aristotle's Theory of Sense Perception," *Philosophical Quarterly*, 11: 1–9.
–––, 1965, "On the Commonness of the Common Sensibles," *Australasian Journal of Philosophy*, 43: 189–95.

——, 1988, "Aristotle on Common Sense: A Reply to Kahn and Others," *Ancient Philosophy*, 8: 235–49.
Bolton, Robert, 1978, "Aristotle's Definitions of the Soul: *De anima* II, 1–3," *Phronesis*, 23: 258–278.
——, 2005, 'Perception Naturalized in Aristotle's De Anima,' in J. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*, Oxford: Clarendon Press, 209–224.
Bos, Abraham, 2001, "Aristotle's *De Anima* II.1: The Traditional Interpretation Rejected," in Stefdoni-Mentzou *et al*. (eds.), *Aristotle and Contemporary Science* (Volume 2), Bern: Peter Lang, 187–201.
Bostock, David, 2012, "Aristotle's Philosophy of Mathematics," in C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 465–492.
Bradshaw, D., 1997, "Aristotle on Perception: The Dual-Logos Theory," *Apeiron*, 30: 143–61.
Brentano, Franz, 1995, "*Nous Poêtikos*: Survey of Earlier Interpretations," in M. Nussbaum and A. Rorty (eds.) 1992 [1995], 313–341.
Broackes, Justin, 1999, "Aristotle, Objectivity and Perception," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17: 57–113.
Broadie, Sarah, 1993, "Aristotle's Perceptual Realism," *Southern Journal of Philosophy* (Supplement), 31: 137–159.
——, 1996, "*Noûs* and Nature in Aristotle's De anima III," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 12: 163–76.
Burnyeat, Myles, 1995a, 'Is Aristotle's Philosophy of Mind Still Credible?' in Nussbaum and Rorty (eds.) 1992 [1995], 15–26.
——, 1995b, "How Much Happens When Aristotle Sees red and Hears Middle C? Remarks on *De Anima* 2.7–8," in Nussbaum and Rorty (eds.) 1992 [1995], 421–434.
——, 2001, "Aquinas on 'Spiritual Change' in Perception," in D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden: Brill, 129–153.
——, 2002, "De Anima II 5," *Phronesis*, 47: 28–90.
Bynum, T.W., 1987, "A New Look at Aristotle's Theory of Perception," *The History of Philosophy Quarterly*, 4: 163–78.
Cashdollar, S., 1973, "Aristotle's Account of Incidental Perception," *Phronesis*, 18: 156–75.
Caston, Victor, 1992, "Aristotle and Supervenience," in Ellis 1992, 107–35.
——, 1996, "Why Aristotle Needs Imagination," *Phronesis*, 41: 20–55.
——, 1997, "Epiphenomenalisms, Ancient and Modern," *The Philosophical Review*, 106: 309–63.

——, 1998, "Aristotle and the Problem of Intentionality," *Philosophy and Phenomenological Research*, 58: 249–98.
——, 1999, "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal," *Phronesis*, 44: 199–227.
——, 2000, "Aristotle's Argument for Why the Understanding is not Compounded with the Body," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 16: 135–75.
——, 2002, "Aristotle on Consciousness," *Mind*, 111: 751–815.
Charles, David, 1988, "Aristotle on Hypothetical Necessity and Irreducibility," *Pacific Philosophical Quarterly*, 69: 1–53.
——, 2009, "Aristotle on Desire in Action," in D. Frede and B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Amsterdam; De Gruyter, 291–308.
Charlton, William, 1985, "Aristotle and the *harmonia* Theory," in Allan Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh: Mathesis Publications, 131–50.
——, 1987, "Aristotle on the Place of the Mind in Nature," in A. Gotthelf and J.G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, 408–23.
——, 1993, "Aristotle's Definition of Soul", in M. Durrant (ed.), *Aristotle's De Anima in Focus*, London: Routledge, 197–216. .
Code, Alan, 1987, "Soul as Efficient Cause in Aristotle's Embryology," *Philosophical Topics*, 15: 51–9.
——, 1991, "Aristotle, Searle, and the Mind-Body Problem," in Ernest Lepore and Robert van Gulick (eds.), *John Searle and his Critics*, Oxford: Basil Blackwell, 105–13.
Code, Alan and Julius Moravcsik, 1992 [1995], "Explaining Various Forms of Living," in Nussbaum and Rorty (eds.) 1992 [1995], 129–45.
Cohen, S. Marc, 1992 [1995], "Hylomorphism and Functionalism," in Nussbaum and Rorty (eds.) 1992 [1995], 57–73.
Cooper, John, 1985, "Hypothetical Necessity," in A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh: Mathesis Publications, 150–167; reprinted in J. M. Cooper, *Knowledge, Nature and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2004, 130–147.
Corcilius, K. and Gregoric, P., 2010, "Separability *vs*. Difference: Parts and Capacities of the Soul in Aristotle,"*Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 39: 81–120.
De Ley, H., 1970, "A Note on Aristotle, *De Anima*, A. 3, 406b1–3," *Classical Quarterly* (New Series), XX: 92–94.

Easterling, H. J., 1966,“A Note on *De anima* 414a4–14,” *Phronesis*, 11: 159–62.
Ebert, T., 1983, “Aristotle on What is Done in Perceiving,” *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37: 181–98.
Engmann, Joyce, 1976, “Imagination and Truth in Aristotle,” *Journal of the History of Philosophy*, 14: 259–65.
Fine, Gail, 1984, “Separation,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2: 31–87.
—–, 1993, “The Object of Thought Argument: Forms and Thoughts,” Chapter 9 of *On Ideas: Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms*, Oxford: Clarendon Press, 120–41.
Frede, Dorothea, 1992, “The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle,” in Nussbaum and Rorty (eds.) 1992 [1995], 279–95.
Frede, Michael, 1992 [1995], “On Aristotle’s Conception of Soul,” in Nussbaum and Rorty (eds.) 1992 [1995], 93–107.
Freeland, Cynthia, 1992 [1995], “Aristotle on the Sense of Touch,” in Nussbaum and Rorty (eds.) 1992 [1995], 226–48.
—–, 1994, “Aristotle on Perception, Appetition, and Self-Motion,” in Gill and Lennox (1994), 35–63.
Frey, Christopher, 2007, ‘Organic Unity and the Matter of Man,’ *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXII: 167–204.
Gallop, David, 1988, “Aristotle on Sleep, Dreams, and Final Causes,” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 4: 257–90.
Ganson, Todd Stuart, 1997, “What’s Wrong with the Aristotelian Theory of Sensible Qualities?” *Phronesis*, 42: 263–82.
—–, 2000, Review of Johansen (1998), *Philosophical Review*, 109: 89–92.
Gottschalk, H. B., 1971, “Soul as Harmonia,” *Phronesis*, 16: 179–198. .
Granger, Herbert, 1990, “Aristotle and the Functionalist Debate,” *Apeiron*, 23: 27–49.
—– 1993, “Aristotle and the Concept of Supervenience,” *The Southern Journal of Philosophy*, 31: 161–77.
—–, 1994, “Supervenient Dualism,” *Ratio*, 7: 1–13.
Hamlyn, D.W., 1959, “Aristotle’s Account of *aesthêsis* in the *De anima*,” *Classical Quarterly*, 9: 6–16.
—–, 1968, “Koinê *Aisthêsis*” *The Monist*, 52: 195–209.
Hardie, W.F.R., 1976, “Concepts of Consciousness in Aristotle,” *Mind* (New Series), 85: 388–411.
Heinaman, Robert, 1990, “Aristotle and the Mind-Body Problem,” *Phronesis*, 35: 83–102.
Hicken, W. F., 1954, “*Phaedo* 93a11–94b3,” *Classical Quarterly*, XLVIII: 16–22.

Hübner, Johannes, 1999, 'Die aristotelische Konzeption der Seele als Aktivität in *de Anima* II 1,' *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 81: 1–32.

Irwin, Terence, 1991, "Aristotle's Philosophy of Mind," in Stephen Everson (ed.), *Psychology*, (Companions to Ancient Thought, Volume 2), Cambridge: Cambridge University Press, 56–83.

Johansen, Thomas, 1996, "Aristotle on the Sense of Smell," *Phronesis*, 41: 1–19.

—, 2005, "In Defense of Inner Sense: Aristotle on Perceiving that One Sees," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 21: 235–276.

Kahn, Charles H., 1966 [1979], "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48: 43–81; reprinted in Barnes, Schofield, and Sorabji 1979, 1–31.

—, 1992 [1995], "Aristotle on Thinking," in Nussbaum and Rorty (eds.) 1992 [1995], 359–80.

Kosman, Aryeh, 1975, "Perceiving that we Perceive," *The Philosophical Review*, 84: 499–519.

—, 1987, "Animals and Other Beings in Aristotle," in Allan Gotthelf and James G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, 360–91.

—, 1992 [1995], "What does the Maker Mind Make?" in Nussbaum and Rorty (eds.) 1992 [1995], 343–58.

Lang, H. S., 1980, "On Memory: Aristotle's Corrections of Plato," *Journal of the History of Philosophy*, 18: 379–93.

Lewis, Frank A., 1996, "Self-Knowledge in Aristotle," *Topoi*, 15: 39–58.

—, 2003, 'Is There Room for Anaxagoras in an Aristotelian Theory of Mind?', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 25: 89–129.

Ley, H. de, 1970, 'A Note on Aristotle, *De Anima*, A. 3, 406^{b}1–3,' *The Classical Quarterly* (New Series), 20: 92–94.

Lloyd, A.C., 1979, "Was Aristotle's Theory of Perception Lockean?" *Ratio*, 21: 135–48.

Lloyd, G.E.R., 1996, "The Varieties of Perception," in *Aristotelian Explorations*, 126–37 (Cambridge: Cambridge University Press).

Long, A. A., 1966, "Thinking and Sense-perception in Empedocles: Mysticism or Materialism?" *Classical Quarterly* (New Series), 16: 256–276.

Lowe, Malcolm, 1983, "Aristotle on Kinds of Thinking," *Phronesis*, 28: 17–30.

Lycos, K., 1964, "Aristotle and Plato on 'Appearing'," *Mind*, 73: 496–514.

Magee, Joseph M., 2000, "Sense Organs and the Activity of Sensation in Aristotle," *Phronesis*, 45: 306–30.

Matthews, Gareth, 1977, “Consciousness and Life,” *Philosophy*, 52: 13–26.
––, 1992 [1995], “*De anima* 2.2–4 and the Meaning of Life,” in Nussbaum and Rorty (eds.) 1992 [1995], 185–93.
Maudlin, T., 1986, “*De anima* 3.1: Is Any Sense Missing?” *Phronesis*, 31: 51–67.
Miller, Fred D., 1999, “Aristotle’s Philosophy of Perception,” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 15: 177–213.
––, 2013, “Aristotle on the Separability of Mind,” in C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 306–339.
Mirus, Christopher V., 2001, “Homonymy and the Matter of a Living Body,” *Ancient Philosophy*, 21: 357–73.
Modrak, Deborah, 1981a, “*Koinê aisthêsis* and the Discrimination of Sensible Difference in *De anima* iii.2,” *Canadian Journal of Philosophy*, 11: 404–23.
––, 1981b, “An Aristotelian Theory of Consciousness?” *Ancient Philosophy*, 1: 160–70.
––, 1987, “Aristotle on Thinking,” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 2: 209–41.
Moss, Jessica, 2009, ‘’Akrasia’ and Perceptual Illusion,’ *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 91: 119–156.
Nussbaum, Martha C., 1978a, “Aristotle on Teleological Explanation,” in *Aristotle’s De motu animalium*, Princeton: Princeton University Press, 59–106.
––, 1978b, “The *Sumphuton Pneuma* and the *De Motu Animalium*’s Account of Soul and Body,” in *Aristotle’s* De Motu Animalium, Princeton: Princeton University Press, 143–64.
––, 1984, “Aristotelian Dualism: Reply to Howard Robinson,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2: 197–207.
Nussbaum, Martha C. and Hilary Putnam, 1992 [1995], “Changing Aristotle’s Mind,” in Nussbaum and Rorty (eds.) 1992 [1995], 27–56.
Osborne, C., 1983, “Aristotle, *De Anima* 3, 2: How do we Perceive that we See and Hear?” *Classical Quarterly*, 33: 401–11.
Owens, J., 1976 [1981], “Aristotle: Cognition a Way of Being,” *Canadian Journal of Philosophy*, 6: 1–11; reprinted in John R. Catan (ed.), *Aristotle: The Collected Papers of Joseph Owens*, Albany: State University of New York Press, 74–80.
––, 1982, “Aristotle on Common Sensibles and Incidental Perception,” *Phoenix*, 36: 215–36.
Politis, Vasilis, 2001, “Aristotle’s Account of the Intellect as Pure Capacity,” *Ancient Philosophy*, 21: 375–402.

Price, A.W., 1996, “Aristotelian Perceptions,” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 12: 285–309.

–––, 2008, “The Practical Syllogism in Aristotle: a New Interpretation,” *Logical Analysis and the History of Philosophy*, 11: 151–162.

Pritzl, Kurt, 1984, ‘The Cognition of Indivisibles and the Argument of *De Anima* 3.4–8,’ *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 58: 140–150.

Richardson, Henry S., 1992 [1995], “Desire and the Good in *De anima*,” in Nussbaum and Rorty (eds.) 1992 [1995], 381–99.

Rist, John, 1966, “Notes on *De Anima* 3.5.,” *Classical Philology*, 61: 8–20.

Robinson, H. M., 1978, “Mind and Body in Aristotle,” *Classical Quarterly* (New Series), 28: 105–24.

–––, 1983, “Aristotelian Dualism,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1: 123–44.

Rosen, S. H., 1961, “Thought and Touch: A Note on Aristotle’s *De anima*,” *Phronesis*, 6: 127–37.

Scaltsas, T., 1996, “Biological Matter and Perceptual Powers in Aristotle’s *De anima*,” *Topoi*, 15: 25–37.

Scheiter, Krisanna, 2012, ‘Images, Appearance, and Phantasia in Aristotle, *Phronesis*, 57: 251–278.

Schiller, J., 1975, “Aristotle and the Concept of Awareness in Sense-Perception” Journal of the *History of Philosophy*, 13: 283–96.

Schofield, Malcolm, 1978 [1995], “Aristotle on the Imagination,” in Lloyd and Owen 1978, 99–141; reprinted in Nussbaum and Rorty (eds.) 1992 [1995], 249–77.

Shields, Christopher, 1988a, “Soul and Body in Aristotle,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6: 103–37.

–––, 1988b, “Soul as Subject in Aristotle’s *De anima*” *Classical Quarterly*, 38: 140–49.

–––, 1990, “The First Functionalist,” in J.-C. Smith (ed.), *The Historical Foundations of Cognitive Science*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 19–33.

–––, 1993, “The Homonymy of the Body in Aristotle,” *Archive für Geschichte der Philosophie*, 75: 1–30.

–––, 1994, “Mind and Motion in Aristotle,” in Gill and Lennox 1994, 117–33.

–––, 1995, “Intentionality and Isomorphism in Aristotle,” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 11: 307–30.

–––, 2009, “The Priority of Soul in Aristotle’s *De Anima*: Mistaking Categories?” in *Body and Soul in Ancient Philosophy*, D. Frede and B. Reis (eds.), Berlin, De Gruyter, 156–168.

——, 2020, "In Dialogue about Harmony," in A. P. Mesquita and S. Noriega-Olmos (eds.), *Revisiting Aristotle's Fragments*, Berlin: De Gruyter, 141–162.

Silverman, A., 1989, "Color and Color–Perception in Aristotle's *De anima*," *Ancient Philosophy*, 9: 271–92.

Sisko, John, 1996, "Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's De anima," *Phronesis*, 41: 138–57.

——, 1997, "Space, Time, and Phantasms in Aristotle, *De memoria* 2, 452b7–25," *Classical Quarterly*, 47: 167–75.

——, 1998, "Alteration and Quasi-Alteration: A Critical Notice of Stephen Everson, *Aristotle on Perception*," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 16: 331–52.

——, 1999, "On Separating the Intellect from the Body: Aristotle's *De Anima* iii.4, 429a20–b5," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 81: 249–67.

——, 2000, "Aristotle's *Noûs* and the Modern Mind," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 16: 177–98.

Slakey, T. J., 1961, "Aristotle on Sense Perception," *The Philosophical Review*, 70: 470–84.

Solmsen, F., 1961, "*Aisthêsis* in Aristotle and Epicurus," *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde* (n. r.), 24(8): 241–62.

Sorabji, Richard, 1971 [1979], "Aristotle on Demarcating the Five Senses," *The Philosophical Review*, 80: 55–79; reprinted in Barnes, Schofield, and Sorabji 1979, 76–92.

——, 1972, "Aristotle, Mathematics, and Colour," *Classical Quarterly*, 22: 293–308.

——, 1974 [1979], "Body and Soul in Aristotle," *Philosophy*, 49: 63–89, in Barnes, Schofield, and Sorabji 1979, 42–64.

——, 1991, "From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality," in H. Blumenthal and H. Robinson (eds.), *Aristotle and the Later Tradition*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Supplementary Volume), 227–59.

——, 1992 [1995], "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense–Perception," in Nussbaum and Rorty (eds.) 1992 [1995], 195–225.

——, 2001, "Aristotle on Sensory Processes and Intentionality: A Reply to Burnyeat," in Dominik Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, Volume 76.), Leiden: Brill, 49–61.

Striker, Gisela, 1996, "Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the Rhetoric and his Moral Psychology," in Rorty 1996, 286–302.

Taylor, C. C. W., 1983, "The Arguments in the Phaedo concerning the Thesis that the Soul is a *Harmonia*," *Essays in Ancient Greek Philosophy* (Volume II), J. Anton and A. Preus (eds.), Albany: SUNY Press, 217–231.

Tracy, Theodore, 1982, "The Soul/Boatman Analogy in Aristotle's *De anima*," *Classical Philology*, 77: 97–112.

Turnbull, R. G., 1978, "The Role of the 'Special Sensibles' in the Perception Theories of Plato and Aristotle," in P.K. Machamer and R.G. Turnbull (eds.), *Studies in Perception: Interrelations in the History of Philosophy and Science*, Columbus: Ohio State University Press, 3–26.

Ward, Julie, 1988, 'Perception and Λόγος in *De Anima* ii 12,' *Ancient Philosophy*, 8: 217–233.

—–, 1996, 'Souls and Figures: Defining the Soul in *De anima* ii 3,' *Ancient Philosophy*, 16: 113–128.

Watson, G., 1982, "Phantasia in Aristotle, *De Anima* 3.3," *Classical Quarterly*, 32: 100–13.

Webb, P., 1982, "Bodily Structure and Psychic Faculties in Aristotle's Theory of Perception," *Hermes*, 110: 25–50.

Wedin, Michael, 1989, "Aristotle on the Mechanics of Thought," *Ancient Philosophy*, 9: 67–86.

—–, 1992, "Content and Cause in the Aristotelian Mind," in Ellis 1992, 75–91.

—–, 1994, "Aristotle on the Mind's Self-Motion," in Gill and Lennox 1994, 81–116.

—–, 1995, "Keeping the Matter in Mind: Aristotle on the Passions and the Soul," *Pacific Philosophical Quarterly*, 76: 183–221.

—–, 1996, "Aristotle on How to Define a Psychological State," *Topoi*, 15: 11–24.

White, Kevin, 1985, "The Meaning of *Phantasia* in Aristotle's *De Anima*, III, 3–8," *Dialogue*, 24: 483–505.

Whiting, Jennifer, 1992, "Living Bodies," in M. Nussbaum and A. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford: Clarendon Press, 75–91.

Wilkes, Kathleen, 1978, "Mind Undetermined," Chapter 7 of K. Wilkes, *Physicalism*, London: Routledge & Keegan Paul.

—–, 1992 [1995], "Psuchê versus the Mind," in Nussbaum and Rorty (eds.) 1992 [1995], 109–27.

Williams, Bernard, 1986, "Hylomorphism," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4: 189–99.

Williams, C.J.F., 1965, "Form and Sensation," *Proceedings of the Aristotelian Society* (Supplementary Volume), 39: 139–54.

Witt, Charlotte, 1996, "Aristotelian Perceptions," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 12: 310–16.

Woolf, Raphael, 1999, “The Coloration of Aristotelian Eye-Jelly: A note on *On Dreams* 459b-460a,” *Journal of the History of Philosophy*, 37: 385–91.

(IV) Proclo*

Texto: Christoph Helmig and Carlos Steel
Tradução: Danillo Costa Lima
Revisão: Cesar A. M. de Alencar

Proclo de Atenas (* 412-485 d.C.) foi o filósofo de maior autoridade da Antiguidade Tardia e desempenhou um papel crucial na transmissão da filosofia platônica da Antiguidade à Idade Média. Por quase cinquenta anos, ele foi o chefe ou 'sucessor' (*diadochos*) da 'Academia' platônica em Atenas. Sendo um escritor excepcionalmente produtivo, ele compôs comentários sobre Aristóteles, Euclides e Platão, tratados sistemáticos em todas as disciplinas que naquela época constituíam a filosofia (metafísica e teologia, física, astronomia, matemática, ética) e trabalhos exegéticos sobre tradições de sabedoria religiosa (Orfismo e *Oráculos Caldeus*). Proclo teve uma influência duradoura no desenvolvimento das últimas escolas neoplatônicas não apenas em Atenas, mas também em Alexandria, onde seu aluno Amônio se tornou o diretor da escola. Em uma cultura dominada pelo Cristianismo,

---

* HELMIG, Christoph and Carlos Steel, "Proclus", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/proclus/. Acesso em: 14. nov. 2021

The following is the translation of the entry on Proclus by Christoph Helmig and Carlos Steel, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/proclus/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a https://plato.stanford.edu/entries/proclus/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

os filósofos neoplatônicos tiveram que defender a superioridade das tradições de sabedoria helênicas. Continuando um movimento que fora inaugurado por Jâmblico (IV c.) e a figura carismática do imperador Juliano, e seguindo os ensinamentos de Siriano, Proclo ansiava demonstrar a harmonia das antigas revelações religiosas (as mitologias de Homero e Hesíodo, as teogonias órficas e os oráculos caldeus) e integrá-las na tradição filosófica de Pitágoras e Platão. Para esse fim, sua *Teologia Platônica* oferece uma *summa* magistral da teologia helênica pagã. Provavelmente, o melhor ponto de partida para o estudo da filosofia de Proclo são os *Elementos da Teologia* (com o primoroso comentário de E.R. Dodds), que fornecem uma introdução sistemática ao sistema metafísico neoplatônico.

1. Vida e obras

Visto que as obras existentes de Proclo quase não contêm evidências sobre sua biografia, temos que confiar nas informações transmitidas por seu pupilo direto Marino de Neápolis, no elogio que ele dedicou a seu predecessor: *Proclo ou Sobre a Felicidade*. Além disso, algumas observações esparsas sobre Proclo e informações valiosas sobre as escolas em Atenas e Alexandria podem ser encontradas na *Vida de Isidoro* de Damáscio (chamada por outros estudiosos de *A História Filosófica*). Tal como a *Vida de Plotino* de Porfírio, as obras de Marino e Damáscio são biografias escritas por alunos que elogiam extensivamente as realizações de seus professores, tanto suas doutrinas quanto vidas filosóficas.

Sobre as obras de Proclo, ver Beutler (1957), 190–208, Saffrey-Westerink (1968), Iv – Ix, Rosán (²2009), 266–274, e especialmente Luna – Segonds – Endress (2012), bem como a curta visão geral fornecida abaixo (1.2). Embora uma grande parte de seus numerosos escritos esteja perdida, alguns comentários importantes sobre Platão sobreviveram (embora incompletos) e algumas obras sistemáticas importantes. Além disso, neoplatônicos posteriores como Damáscio, Olimpiodoro, Simplício e Filopono conservaram muitos extratos de trabalhos perdidos, mas esses fragmentos nunca foram coletados (veja agora, no entanto, Luna-Segonds-Endress (2012)).

1.1 “Proclo ou sobre a felicidade” (A ‘*Vida de Proclo*’ de Marino)

Proclo ou sobre a felicidade se propõe a provar que Proclo alcançou em sua vida o ápice da felicidade (*eudaimonia*) e da sabedoria porque subiu na escala de todas as virtudes: as naturais, as éticas, as políticas, as purificadoras, as intelectuais e as chamadas virtudes teúrgicas, a última das quais faz os humanos ‘agirem com os deuses’. (As diferentes virtudes foram interpretadas de várias maneiras na tradição neoplatônica; em última análise, elas se referem a diferentes estágios na purificação e ascensão da alma humana, ver Saffrey / Segonds 2001, lxix-c.)

Proclo nasceu em Constantinopla / Bizâncio (hoje Istambul) em uma família rica da Lícia, em 412. Pouco depois de seu nascimento, seus pais voltaram para sua cidade natal, Xanto, na Lícia, uma área marítima do que hoje é o sudoeste da Turquia. Ele começou sua educação em Xanto, e de lá mudou-se para Alexandria (Egito) para estudar retórica a fim de se tornar um advogado, como seu pai. No entanto, durante uma viagem a Bizâncio, ele descobriu a filosofia como sua vocação. De volta a Alexandria, ele estudou Aristóteles e matemática. Marino relata que o aluno muito talentoso aprendeu facilmente todos os escritos lógicos de Aristóteles de cor.

Em 430-431, com 18 anos, Proclo mudou-se para Atenas, atraído pela fama da Escola Platônica de lá. Ele estudou por dois anos sob a direção de Plutarco (de Atenas; para ser distinguido do filósofo / biógrafo dos séculos I-II), lendo com ele o *Fédon* de Platão e o *De anima* de Aristóteles. Após a morte de Plutarco em 432, Siriano tornou-se o chefe da Academia. Proclo seguiu com ele o currículo usual da escola (de origem em Jâmblico), lendo primeiro as obras de Aristóteles e depois entrando nos “mistérios maiores”, os diálogos platônicos. Sob Siriano, Proclo também entrou em contato com as tradições de sabedoria mais antigas, como a teologia dos órficos e os oráculos caldeus. Entre as obras perdidas de Siriano encontramos um tratado *Sobre a harmonia de Orfeu, Pitágoras e Platão com os Oráculos Caldeus*. Como o léxico Suda atribui uma obra com este título também a Proclo, não é improvável que ele publicou o tratado de Siriano, acrescentando comentários de sua autoria. Uma vez que Siriano e Proclo trabalharam intensamente juntos por seis anos, Proclo foi fortemente influenciado por seu professor. Em muitas ocasiões, Proclo elogia as realizações filosóficas de seu professor e nunca o critica. Em vista disso, é quase impossível distinguir entre a contribuição original de Proclo e o que ele adotou de Siriano.

Após a morte de Siriano (437), Proclo o sucedeu como chefe da escola ateniense, e manteve esta posição por quase cinquenta anos até sua morte em

485. Sua agenda diária apertada, começando com uma prece ao sol ao nascente (repetido ao meio-dia e ao poente), incluía palestras, seminários de leitura, discussões com os alunos e trabalhos literários de sua autoria. Além de suas atividades filosóficas, Marino também retrata Proclo como um praticante experiente de teurgia (*Vida de Proclo*, § 28-29; sobre teurgia veja abaixo 3.6). A prática desses ritos pagãos só poderia ser mantida na esfera privada do terreno da Escola. Embora Proclo fosse um filósofo altamente respeitado em Atenas e tivesse alguns alunos cristãos, ele precisava ser prudente para evitar reações antipagãs.

1.2 Obras (existentes e perdidas)

Marino observa que Proclo foi um escritor extremamente industrioso, tendo um "amor ilimitado pelo trabalho" (*Vida de Proclo* § 22). Além de uma carga de ensino impressionante e vários outros compromissos, Proclo escreveu todos os dias cerca de 700 linhas (cerca de 20-25 páginas). É improvável que Proclo tenha publicado todas elas. Seja como for, a partir das obras existentes de Proclo e das informações sobre suas obras perdidas, conclui-se que ele foi um escritor produtivo, de fato. Aproximadamente dois terços da produção de Proclo estão perdidos e várias obras, especialmente seus comentários sobre Platão, foram transmitidas de forma mutilada.

Entre as obras sobreviventes de Proclo, temos cinco comentários a Platão (*Alcibíades*, *Crátilo*, *República*, *Timeu* e *Parmênides*), um comentário a Euclides, dois manuais de física e metafísica respectivamente (*Elementos da Física*, *Elementos da Teologia*), um trabalho astronômico (*Hypotypôsis*), três monografias (*Tria opuscula*) sobre providência, destino e livre arbítrio e a origem do mal, e a *Teologia Platônica*, que oferece um resumo impressionante da teologia de Platão, bem como os *Hinos* teológicos.

É difícil estabelecer uma cronologia das obras de Proclo. A *Teologia Platônica* é geralmente considerada sua última obra. Ao escrever a *Teologia*, Proclo se apoia muito em sua interpretação do *Parmênides* e frequentemente se refere a seu comentário a esse diálogo, que deve ter sido concluído algum tempo antes. Sabemos de Marino (*Vida de Proclo* §13) que Proclo terminou seu *Comentário ao Timeu* com a idade de 27 anos. No entanto, não pode ser excluído que Proclo o tenha reescrito ou modificado mais tarde. Como o *Alcibíades* vinha no início do currículo da escola, seu comentário também pode ser um trabalho inicial. O *Comentário à República*

não é um comentário propriamente dito, mas uma coleção de vários ensaios sobre problemas e seções deste diálogo. Esses ensaios podem ter sido escritos em épocas diferentes da vida de Proclo e só mais tarde reunidos (pelo próprio Proclo ou por outra pessoa). A *Hypotypôsis* (*Exposição de Hipóteses Astronômicas*) foi escrita no ano seguinte ao exílio de Proclo na Lídia, mas não sabemos exatamente quando isso aconteceu. Todas as *Tria opuscula* tratam de tópicos semelhantes, mas não necessariamente foram compostas ao mesmo tempo. Existem argumentos plausíveis para colocar o segundo tratado, *Do que depende de nós*, alguns anos depois dos eventos que forçaram Proclo a ir para o exílio. O primeiro tratado, que em algumas partes depende muito de Plutarco (de Quironeia, séculos I-II d.C.), poderia ser atribuído ao início de sua carreira. Também contém uma discussão sobre a natureza do mal, que é muito mais simples do que a que encontramos no tratado *Sobre a existência dos males*, que é mais sofisticado e provavelmente composto posteriormente. Devido ao seu caráter introdutório, pode-se considerar os *Elementos da Física* como um trabalho inicial. Isso também foi afirmado para os *Elementos da Teologia*, que, no entanto, mostra toda a sofisticação do pensamento maduro de Proclo. É possível que Proclo tenha revisado este texto várias vezes em sua carreira.

2. O comentador de Platão

O centro da extensa obra de Proclo é, sem dúvida, sua exegese de Platão, como mostram os grandes comentários que dedicou aos principais diálogos. Esse foco platônico também fica evidente na composição de suas obras sistemáticas. A *Teologia Platônica* oferece uma exposição sistemática da teologia com base na interpretação de todas as seções relevantes sobre os deuses e seus atributos nos diálogos de Platão, e em particular no *Parmênides*, considerado o mais teológico de todos os diálogos. Proclo provavelmente comentou todos os diálogos incluídos no currículo da escola a partir de Jâmblico. Além disso, Proclo escreveu o comentário sobre a *República,* mencionado acima. O currículo consistia em um total de 12 diálogos distribuídos em dois ciclos. O primeiro ciclo começava com o *Alcibíades* (sobre o autoconhecimento) e terminava com o *Filebo* (sobre a causa final de tudo: o bem), compreendendo dois diálogos sobre a ética (o *Górgias* e o *Fédon*), dois sobre a lógica (o *Crátilo* e o *Teeteto*), dois sobre física (o *Sofista* e o *Político*) e dois sobre teologia (o *Fedro* e o *Simpósio*). O segundo ciclo incluiu os dois diálogos perfeitos que foram considerados como abrangendo toda a filosofia de Platão (*In*

Tim. I 13.14-17), a saber, o *Timeu* (sobre a física) e o *Parmênides* (sobre a teologia).

Na forma e método de seus comentários, Proclo é novamente influenciado por Jâmblico. Ele assume que cada diálogo platônico deve ter um tema principal (*skopos*) ao qual todas as partes dos argumentos devem estar relacionadas. Para interpretar o texto, diferentes abordagens são possíveis (teológica, matemática, física, exegese ética), mas todas estão interligadas de acordo com o princípio 'tudo em tudo' (*panta en pasin*). Assim, o *Timeu* tem em todas as suas partes como finalidade a explicação da natureza (*physiologia*). Mesmo as seções introdutórias, o resumo da discussão na *República* e a antecipação da história de Atlântida, devem ser entendidas desse ponto de vista; pois contêm, no modo de 'imagens e exemplos', uma descrição das forças fundamentais que atuam no mundo físico. Além disso, o longo tratado sobre a natureza humana, que conclui a exposição do *Timeu*, tem, em última análise, um significado cosmológico, pois o animal humano é um microcosmo onde todos os elementos e todas as causas do grande universo são encontrados. Mais problemática foi a determinação do *skopos* do *Parmênides*. Em uma longa discussão com toda a tradição hermenêutica desde o platonismo médio, Proclo defende uma interpretação teológica do diálogo. Segundo ele, a discussão dialética sobre o Uno e o Múltiplo (*ta alla*) revela os primeiros princípios divinos de todas as coisas.

Com exceção do comentário sobre o *Crátilo*, do qual apenas uma seleção de notas do comentário original é preservada, as obras exegéticas de Proclo têm uma estrutura clara. Elas dividem o texto platônico em diferentes *lemas* ou passagens citadas, discutindo primeiro a doutrina exposta na seção particular (*pragmata*, mais tarde chamada de *theoria*), comentando a seguir a formulação do argumento (chamada *lexis*) [ver Festugière 1963]. Enquanto os estudiosos modernos geralmente aceitam um desenvolvimento do pensamento de Platão e distinguem entre um Platão inicial, intermediário e tardio, os neoplatônicos consideram o corpus platônico a expressão de uma doutrina filosófica unitária e divinamente inspirada. Isso permite que eles conectem diferentes diálogos platônicos em um sistema e vejam várias referências cruzadas dentro da obra platônica.

Um comentário neoplatônico oferece muito mais do que uma interpretação fiel de um texto autorizado de Platão. O texto de Platão dá ao comentarista a oportunidade de desenvolver seus próprios pontos de vista sobre as questões filosóficas mais fundamentais, os primeiros princípios, a ideia do Bem, a doutrina das Formas, a alma e suas faculdades, a natureza etc. Como foi dito, os dois diálogos culminantes, o *Timeu* e o *Parmênides*, juntos oferecem uma visão abrangente

de toda a filosofia platônica:

> Uma vez que toda a filosofia está dividida no estudo dos inteligíveis e no estudo das coisas dentro do cosmos - e com razão, visto que o cosmos também é duplo, o inteligível e o sensível, como o próprio Timeu dirá a seguir (*Timeu* 30c) - o *Parmênides* compreende o estudo (*pragmateia*) dos inteligíveis e o *Timeu* o estudo das coisas dentro do cosmos. Pois o primeiro nos ensina todas as ordens divinas e o último (nos ensina) todas as procissões das coisas dentro do cosmos. (*In Tim*. I 12,30-13,7)

A interpretação do *Parmênides* prepara assim o caminho para a *Teologia Platônica*, oferecendo a estrutura sistemática para uma demonstração científica da procissão de todas as ordens de deuses desde o primeiro princípio. Como Proclo explica em *Theol. Plat*. I 2, p. 9.8-19, a *Teologia Platônica* divide-se em três partes (após uma longa introdução metodológica). A primeira parte (*Theol. Plat*. I 13-29) é uma investigação sobre as noções comuns (*koinai ennoiai*) dos deuses como os encontramos nos diálogos de Platão: é um tratado sobre os nomes e atributos divinos. A segunda parte (*Theol. Plat*. II-VI), que é incompleta, desdobra de forma sistemática a procissão das hierarquias divinas, do Uno, que é o primeiro deus, para as 'classes superiores', isto é, anjos, daimones e heróis, enquanto a terceira parte, que está faltando, supostamente tratava de deuses individuais hipercósmicos e encósmicos.

Antes de apresentar seus próprios pontos de vista, Proclo geralmente avalia criticamente as opiniões e interpretações de seus predecessores. A este respeito, seus comentários são uma fonte rica e indispensável para a história do Médio e do Neo-Platonismo. Desse modo, em seu *Comentário ao Timeu*, Proclo relata e critica as opiniões de Ático, Numênio, Longino, Plotino, Porfírio, Jâmblico, Teodoro de Asine e muitos outros, terminando geralmente em total concordância com a explicação de seu mestre Siriano. Além disso, ao explicar o texto de Platão, Proclo frequentemente busca a confirmação de sua exegese nos oráculos caldeus ou na tradição órfica. Como Siriano (ver Helmig 2009), Proclo é muitas vezes muito crítico de Aristóteles e refuta sua crítica aos pontos de vista de Platão. Ele certamente não é um defensor da "harmonia de Platão e Aristóteles", que se tornou o princípio condutor dos comentários alexandrinos (de Amônio e Simplício). Proclo nota

diferenças significativas entre os dois filósofos em epistemologia (teoria da abstração vs. aprendizagem como reminiscência), metafísica (primeiro princípio, teoria das Formas, teoria dos universais), física (*Timeu* de Platão x *Física* de Aristóteles), filosofia política (crítica de Aristóteles à *República* de Platão), e linguagem (*Crátilo* x *De Interpretatione*). De acordo com Proclo, Platão não é apenas muito superior a Aristóteles em sua teologia (já que apenas Platão ascendeu além do intelecto para postular o Uno como o princípio inefável de todas as coisas), mas em todas as outras disciplinas filosóficas, cujas importantes descobertas devemos a ele. Enquanto os peripatéticos costumavam defender a superioridade de Aristóteles sobre Platão com referência a seu impressionante projeto físico, Proclo considera este último como inferior à grande conquista de Platão no *Timeu* (ver Steel 2003). A filosofia natural de Aristóteles é obra de um admirador zeloso, um discípulo que tentou ser melhor do que o mestre:

> Parece-me que o excelente Aristóteles emulou o ensinamento de Platão, tanto quanto possível, ao estruturar toda a investigação sobre a natureza. (*In Tim*. I 6,21-24)

Seguindo Platão, Aristóteles explica em sua *Física* os princípios gerais das coisas naturais: forma, matéria, natureza, a essência e os princípios do movimento, tempo e lugar; novamente inspirando-se no *Timeu*, ele estuda em outras obras os princípios específicos das regiões distintas do mundo físico: no *De Caelo*, o reino celestial e sublunar, e no *Sobre a geração e a corrupção* e em *Meteorologica*, o reino sublunar. Nesse domínio, não se pode negar, Aristóteles fez muito mais do que seu mestre. De acordo com Proclo, no entanto, ele desenvolveu o assunto “além do que é necessário”. A mesma observação deve ser feita sobre a extensa pesquisa zoológica de Aristóteles. Considerando que Platão se limitou no *Timeu* a uma análise dos princípios fundamentais de todos os organismos vivos, Aristóteles deu a maior parte de sua atenção aos componentes materiais dos animais e raramente, e apenas em alguns casos, considerou o organismo da perspectiva da forma. Platão, ao contrário, ao explicar o mundo físico, nunca se perdeu num exame detalhado.

3. Pontos de vista filosóficos

Ao tentar determinar o perfil de Proclo como filósofo, é preciso ter em mente que os platônicos não estavam interessados em introduzir novos elementos na doutrina platônica. Eles desprezavam a inovação (*kainotomia*). No entanto, não se pode negar que a filosofia neoplatônica difere consideravelmente do que lemos nos diálogos de Platão. Também há evidências esmagadoras para discussões contínuas na escola sobre a interpretação correta de Platão ou sobre certos pontos doutrinários (como a transcendência do Uno, ou a questão de se a alma descende totalmente do mundo inteligível). Para avaliar a originalidade de Proclo, deve-se comparar suas visões com as dos neoplatônicos anteriores a ele, como Plotino, Porfírio, Jâmblico e Siriano. Somente no que diz respeito a Plotino isso nos é possível em grande medida, porque ainda temos o *corpus* completo dos escritos de Plotino. Proclo certamente admirava o primeiro "fundador" do novo Platonismo e até dedicou um comentário às *Enéadas*, das quais, infelizmente, temos apenas alguns fragmentos. Ele compartilhou as opiniões de Plotino sobre as três hipóstases principais: o Uno, o Intelecto e a Alma, e frequentemente usa uma linguagem inspirada por sua leitura de Plotino, como em sua descrição da união da alma com o Inefável. Ainda assim, em muitos pontos, ele é muito crítico de Plotino, apontando para as contradições, rejeitando pontos de vista provocativos como a tese de que o Uno é a causa de si mesmo (*causa sui*), a doutrina da alma não-descida ou a identificação do mal com a matéria.

Como dito antes, é muito difícil distinguir a originalidade de Proclo em relação ao seu mestre Siriano, o único predecessor que ele nunca critica. Da produção literária deste último, temos apenas seu *Comentário à Metafísica* de Aristóteles. É possível que a maioria dos cursos de Siriano sobre Platão nunca tenham sido publicados, mas foram continuados e posteriormente elaborados pelo próprio Proclo. Temos, no entanto, o *Comentário ao Fedro* de Hermias, que estava sentado junto a Proclo no curso de Siriano. Tem-se a impressão de que Siriano estava muito interessado na teogonia órfica, enquanto para Proclo os oráculos caldeus são de maior autoridade para desenvolver uma teologia platônica. Mas aqui, novamente, é difícil comparar, pois não possuímos o próprio comentário de Proclo. Então Proclo não é tão original, mas apenas um excelente professor e maravilhoso sistematizador das novas doutrinas platônicas que se tornaram dominantes na escola a partir de Jâmblico? Jamais saberemos, e, afinal, isso não é tão importante quando avaliamos os méritos filosóficos de suas obras. Para elogiar

as realizações filosóficas de Proclo, Marino dedica em *Vida de Proclo* um capítulo à discussão das doutrinas que devemos a ele (§ 23). Surpreendentemente, apesar de toda sua admiração pelo mestre, ele só consegue enumerar algumas poucas doutrinas inovadoras; e elas são de tão pouca importância que nem mesmo as discutiremos neste artigo.

3.1 Metafísica e Teologia

Na Antiguidade Tardia, a *Metafísica* de Aristóteles era considerada uma obra teológica, porque Aristóteles investiga neste tratado os primeiros princípios de todo ser:

> Essa disciplina pode ser chamada de teologia, porque os princípios dos seres e as primeiras e mais perfeitas causas das coisas são o que há de mais divino. (Asclépio, *In Metaph*. 4.1-3)

De fato, há precedentes para isso no próprio Aristóteles, pois na *Metafísica* VI, 1, 1026a15ss, ele classifica a “filosofia primeira”, ou metafísica, como teologia.

O próprio Proclo frequentemente usa o termo “teologia” neste sentido metafísico para o estudo dos princípios primeiros (“divinos”) de todas as coisas. Seu *Elementos da Teologia* pode, de fato, ser considerada uma introdução à sua metafísica. O trabalho é uma demonstração concatenada de 217 proposições, que podem ser divididas em duas metades: as primeiras 112 proposições estabelecem o Uno, u nidade sem qualquer multiplicidade, como a causa última da realidade e estabelecem conceitos / estruturas metafísicas básicas como causalidade, participação, a relação dos todos com as partes, infinito e eternidade. A segunda metade lida com os três tipos de causas verdadeiras dentro da realidade reconhecida por Proclo: deuses (que ele chama de hênadas ou “unidades”, veja abaixo), intelectos e almas. Esta elaborada estrutura metafísica possibilita a Proclo desenvolver uma teologia científica, ou seja, uma demonstração da processão e propriedades das diferentes classes de deuses. A seguir, discutiremos apenas alguns aspectos característicos da metafísica de Proclo (ver mais detalhes sobre Steel 2011).

No geral, a doutrina dos primeiros princípios de Proclo é um desenvolvimento posterior da interpretação inovadora de Plotino da filosofia platônica. Com Plotino,

Proclo reconhece três níveis fundamentais de realidade chamados ‘hipóstases’ (ou entidades auto-subsistentes): o Uno, o Intelecto e a Alma. No entanto, seguindo a preocupação de seu predecessor Jâmblico por uma maior precisão na relação e distinção entre o Uno e o Intelecto, Proclo distingue entre o Ser inteligível (*to noêton* - o que é o objeto da intuição intelectual) e o intelectivo (*to noeron* - o que intelige), e introduz entre ambos, como nível intermediário, o *noêton-noeron* (o que é inteligido e o que intelige). Esses três níveis ontológicos, portanto, correspondem à tríade de Ser, Vida e Intelecto, que já desempenhavam um papel importante nas especulações de Plotino e Porfírio sobre a processão ou ‘emanação’ do mundo inteligível do Uno, sem, entretanto, ser hipostasiada. Desde Zeller (influenciado por Hegel), a aplicação da estrutura triádica à realidade é vista como o traço característico do sistema de Proclo, mas veja Dodds 1963[2], pp. xxii e 220, sobre possíveis fontes da doutrina.

Embora a distinção de aspectos da realidade como hipóstases distintas e a multiplicação de tríades possam sugerir uma perda da intuição de Plotino da unidade da realidade, é importante enfatizar que cada parte da tríade de Ser, Vida e Intelecto, espelha dentro de si mesma sua relação triádica. Essa estrutura triádica redobrada deve ser entendida como expressando uma relação intrínseca e essencial entre níveis sucessivos de ser. A relação íntima entre Ser, Vida e Intelecto é a origem da estrutura básica que une todas as causas aos seus efeitos, a saber, a relação de imanência, processão e reversão (*monê-prohodos-epistrophê*, ver *Elem. Teol*. § 35). Esta tríade foi chamada de “tríade das tríades”, o princípio subjacente de todas as estruturas triádicas:

> Todo efeito permanece em sua causa, procede dela e reverte a ela. Pois se ele permanecesse sem processão ou reversão, seria sem distinção e, portanto, idêntico a sua causa, uma vez que distinção implica processão. E se deve prosseguir sem reversão ou imanência [na causa], seria sem conjunção ou simpatia com sua causa, visto que não teria comunicação com ela. E se ele revertesse sem imanência [na causa] ou processão, como poderia aquilo que não recebeu seu ser do superior reverter existencialmente a um princípio tão estranho? [*Elem. Theol.* § 35, trad. ER Dodds]

Outra tríade fundamental é a tríade Impartícipe -participado-participante (*amethekton-metechomenon-metechon*). A teoria da participação de Platão, que explica a relação entre o mundo inteligível e a realidade sensível que ele fundamenta, levantou muitos problemas, vários dos quais o próprio Platão levanta na primeira parte de seu *Parmênides*. O mais urgente era o quebra-cabeça: como pode uma Forma ser ao mesmo tempo uma e a mesma, e existir como um todo em muitos participantes? (ver Platão, *Parmênides* 131a-b). A ideia básica da tríade da participação, que também pode ser vista como uma resposta à crítica de Aristóteles à participação, é manter a transcendência e, portanto, a unidade da Forma, embora permitindo sua presença nos participantes. Graças à existência de um princípio 'impartícipe, isto é, que não é enquanto tal participado por nada, ao qual entidades 'participadas', aquelas que são participadas por algo, são conectadas por meio da 'tríade das tríades' (*Elem. Theol.* § 23), a natureza universal da Forma pode ser salvaguardada.

Proclo, no entanto, também aplica esse princípio para explicar o problema mais difícil que a metafísica neoplatônica enfrenta, a saber, como compreender a procissão do múltiplo a partir do Uno. Como pode o Uno ser totalmente sem multiplicidade, quando deve de alguma forma ser a causa de toda e qualquer multiplicidade? O Uno permanece em si mesmo absolutamente impartícipe; os muitos seres diferentes procedentes dele participam de uma série de hênadas ou unidades (deuses) participadas. De acordo com alguns estudiosos, foi Jâmblico quem introduziu essa doutrina inovadora, outros a atribuem ao professor de Proclo, Siriano. Mesmo que a doutrina não se origine como tal do próprio Jâmblico, a existência das hênadas divinas de alguma forma decorre de sua lei dos termos médios. Esta lei afirma que "toda causa produtora traz à existência coisas semelhantes a si antes de (coisas) diferentes" (*Elem. Theol*. § 28). Assim, não há saltos na cadeia do ser, mas tudo está ligado por termos semelhantes. As hênadas cumprem essa função, pois, como unidades participadas, elas preenchem a lacuna entre o Uno transcendente e tudo o que vem depois dele. A doutrina das hênadas pode, portanto, ser vista como uma forma de integrar os deuses tradicionais da religião politeísta grega à metafísica neoplatônica do Uno.

3.2 Causalidade

a. *Causas auxiliares e verdadeiras*. Do platonismo médio em diante, houveram várias tentativas de integrar a doutrina aristotélica das causas na filosofia

platônica (ver Steel 2003). Na obra de Platão, argumentou-se, podem-se encontrar os quatro tipos de causalidade que Aristóteles distingue, a saber: formal, material, eficiente, final e, além disso, a causa paradigmática, que Aristóteles erroneamente rejeitou. Este sistema de causas (com a adição da causa instrumental como uma sexta) tornou-se padrão no neoplatonismo posterior. Em seu comentário sobre o *Timeu*, Proclo observa que Aristóteles nunca se eleva ao nível adequado da causalidade. Pois as quatro causas, como Aristóteles as entende, só podem ser aplicadas à explicação dos processos no mundo sublunar. Na visão platônica, no entanto, as causas materiais e formais são apenas causas subservientes ou instrumentais. Essas causas são, na verdade, imanentes a seus efeitos e elementos constitutivos daquilo que produzem. Como Proclo afirma em prop. 75 dos *Elementos de Teologia*, "o que existe no efeito não é tanto uma causa quanto uma causa auxiliar (*sunaition*) ou um instrumento do produtor". As causas, no sentido apropriado, devem agir sobre seus efeitos de fora, enquanto os transcendem. Para uma compreensão adequada de quais são as verdadeiras causas de todas as coisas, argumenta Proclo, deve-se seguir Platão, que nos eleva ao nível das Formas transcendentes e nos faz descobrir a causalidade criativa do demiurgo e a finalidade do Bem como a explicação final de todas as aspirações.

Embora Aristóteles também discuta causas eficientes e finais, ele não chega a uma compreensão verdadeira da causalidade criativa porque abandona a hipótese das Formas. Sem as Formas transcendentes, não pode haver explicação do ser das coisas, apenas uma explicação de seu movimento e mudança. Dada a estreita compreensão de Aristóteles sobre a natureza, não deve ser surpresa, nota Proclo, que ele admita casos de "geração espontânea" no reino sublunar, o que novamente restringe o sentido da causalidade eficiente. Além disso, por causa da sua rejeição do demiurgo (e do Uno), Aristóteles também é forçado a limitar a causalidade eficiente ao reino sublunar. Na verdade, em sua opinião, não há causa para a existência dos corpos celestes ou do mundo sensível como um todo: eles existem necessariamente em toda a eternidade. Mas, como Proclo argumenta, tal posição o forçará a admitir que o mundo tem a capacidade de constituir a si próprio, o que é absurdo (veja abaixo).

O conceito neoplatônico de causalidade é, portanto, bastante diferente daquele dos peripatéticos, ainda que ambos compartilhem a mesma terminologia, como causa final ou causa eficiente. As causas de Aristóteles destinam-se principalmente a explicar como as coisas se movem e mudam, vêm a ser e deixam de ser, mas também oferecem a explicação do *que* as coisas dadas sejam. Para

os neoplatônicos, generalizando um princípio formulado no *Filebo* – "que tudo o que vem a ser vem a ser por uma causa" (26e, cf. *Tim*. 28a) - a causalidade é de aplicação muito mais ampla que a explicação de mudança e do movimento, não é apenas sobre o que as coisas são, mas sobre o que constitui (*hupostatikos*) seu ser, e pode ser, analogamente, usada para explicar as relações entre todos os níveis de ser. Assim, podemos dizer do Uno que é a causa do Intelecto e do Intelecto que é a causa da Alma.

b. *Causas corpóreas e incorpóreas*. De acordo com os estoicos, apenas corpos e poderes ou qualidades dos corpos são capazes de agir e receber ação (ver Steel 2002). Os platônicos frequentemente criticavam a visão estoica e apontavam para o que pensavam ser as muitas contradições envolvidas, em particular, na explicação materialista das atividades psíquicas ou disposições como as virtudes. Eles defenderam a visão oposta: todas as formas de causalidade devem, em última análise, ser explicadas como emanando de entidades incorpóreas. Proclo adota a visão de Plotino (IV, 7 [2] 8a), de que apenas os seres incorpóreos podem ser causas em sentido estrito, e a inclui entre os teoremas básicos de sua metafísica. Veja *Elem. Theol*. § 80 (cf. *Theol. Plat.* I 14, p. 61.23-62.1):

> Cada corpo tem, por sua própria natureza, a capacidade de receber ação, cada coisa incorpórea a capacidade de agir, sendo a primeira inativa em si mesma, a última impassível; mas, por meio da associação com o corpo, também o incorpóreo sofre ação, assim como os corpos também podem agir por causa da participação em entidades incorpóreas.

Nesta proposição, Proclo primeiro separa o corpóreo e o incorpóreo como sendo passivo/inativo e ativo/impassível, respectivamente. No entanto, os dois reinos não são absolutamente separados um do outro. A alma, que é uma substância incorpórea, entra em associação com o corpo e assim torna-se ela mesma, embora apenas acidentalmente, sujeita a diferentes paixões. O corpo, ao contrário, pode obter grande lucro da associação com o incorpóreo. Isso é evidente no caso de corpos animados, que devem todas as suas atividades vitais à presença da alma neles. Mas também os corpos naturais inanimados adquirem todas as capacidades e poderes da natureza e seus *logoi* inerentes ou princípios racionais organizadores (ver Steel 2002).

c. *A relação da causa com o seu efeito*. A relação entre uma causa e seu efeito é caracterizada tanto pela semelhança quanto pela dessemelhança. Pois toda causa produz algo que lhe é semelhante, e todo efeito, portanto, se assemelha a sua causa, embora de uma forma secundária e menos perfeita. Mas, na medida em que o efeito é realmente distinto de sua causa, ele adquire sua própria forma característica de ser, que ainda não foi desenvolvida no nível de sua causa. Por esta razão, pode-se dizer que cada coisa existe de três maneiras (*Elem. Theol*. § 65). Em primeiro lugar, ela expressa formalmente seu próprio caráter (*kath' hyparxin*). Em segundo lugar, ela existe de maneira causal (*kat' aitian*), sendo antecipada em sua causa. Finalmente, ela existe como participada (*kata methexin*) pelo próximo nível de ser, que é o seu efeito. Assim, a vida é propriedade de um organismo vivo na medida em que é participada por ele. Formalmente, a vida caracteriza a alma. A vida também existe como forma na mente divina. Finalmente, Proclo enfatiza que quanto maior uma causa, mais abrangente ela é e mais longe vão seus efeitos (*Elem. Theol*. § 57). Todas as coisas, incluindo a matéria, que não tem em si, à parte das formas existentes nela, nenhum "ser", participa do Uno; todos os seres participam do Ser; todas as plantas e animais participam da Vida; todas as almas racionais participam do Intelecto.

3.3 Psicologia e Epistemologia

A epistemologia de Proclo está firmemente enraizada em sua teoria da alma. Para Proclo, as almas como princípios automotores representam o nível mais baixo de entidades que são capazes de reverter sobre si mesmas (os chamados seres auto-constituídos [*authypostata*], ver *Elem. Theol*. § 40-51). Elas são incorpóreas, separáveis dos corpos e indestrutíveis / imortais (*Elem. Theol*. § 186-7). No entanto, elas são princípios de vida e de movimento dos corpos (*Elem. Theol*. § 188). De acordo com os princípios metafísicos gerais de Proclo (cf. acima 3.1), da alma-mônada impartícipe procedem diferentes tipos de almas participadas: almas divinas, almas demoníacas, almas humanas, almas de animais. Tal como acontece com outros platônicos, Proclo frequentemente discute a questão controversa de por que uma alma desceria a um corpo ('queda da alma') (ver Dörrie / Baltes (2002.2) 163-218). Além disso, o neoplatônico distingue entre três assim chamados veículos (*ochêmata*) da alma. A alma racional está permanentemente alojada no veículo luminoso, enquanto a alma irracional está localizada no veículo pneumático. Por

estar encarnada em um corpo humano, a alma, ou melhor, a alma vegetativa atinge, assim, um (terceiro) veículo ou 'concha'. A teoria dos diferentes veículos ou 'corpo astral' psíquico, hoje familiares a partir das teorias teosóficas modernas, cumpre várias funções cruciais na psicologia neoplatônica: explica (a) como uma alma incorpórea pode ser ligada a um corpo, (b) como as almas podem se mover no espaço, (c) como as almas podem ser punidas após a morte (cf. os mitos de Platão), (d) onde certas faculdades da alma, como a imaginação, estão localizadas. Proclo distingue entre dois tipos de veículos, um mortal e o outro imortal (*In Tim*. III 236.31 ss. e *Elem. Theol*. § 207-210). Proclo também adere à teoria platônica da transmigração, mas argumenta que as almas humanas nunca entram nos corpos dos animais como suas formas constitutivas. Pois apenas as almas animais podem ser princípios organizadores dos corpos dos animais. Se algumas almas racionais são 'degradadas' na próxima vida e forçadas a viver em um corpo animal por causa de seu delito nesta vida, elas estão apenas 'relacionalmente' (*schesei*) presentes neste corpo animal.

Proclo distingue entre as seguintes faculdades da alma: percepção sensorial, imaginação (*phantasia*), opinião, pensamento discursivo e intelecção. Enquanto a percepção sensorial e a imaginação pertencem à alma não racional, a opinião constitui o nível mais baixo de racionalidade. O objetivo da ascensão epistemológica é libertar-se eventualmente das faculdades psíquicas inferiores, incluindo as faculdades racionais inferiores, a fim de desfrutar de um estado de pura contemplação.

Como acontece com muitos outros platônicos, a epistemologia de Proclo é baseada em uma teoria do conhecimento inato (de acordo com a máxima platônica de que 'todo aprendizado é reminiscência [*anamnêsis*]'). Proclo se refere aos conteúdos inatos da alma como seus princípios racionais (*logoi*) ou Formas (*eidê*). Esses princípios racionais inatos constituem a essência da alma. É por isso que são chamados de 'princípios racionais essenciais' (*logoi ousiôdeis*) (Steel 1997). A tradução tradicional por *princípios racionais* foi escolhida propositalmente, porque em um nível ontológico esses mesmos *logoi* servem como princípios de todas as coisas. Eles são imagens estendidas ou desdobradas daquelas Formas existentes no intelecto; e por meio deles a alma do mundo, com a ajuda da Natureza, tudo produz. Em outras palavras, os *logoi* psíquicos são instanciações das Formas platônicas no nível da alma, assim como os *logoi* na Natureza e as formas imanentes na matéria. De acordo com o axioma neoplatônico fundamental *panta en pasin* ("todas as coisas estão em todas as coisas"), as Formas existem em todos os níveis da realidade. Mas os *logoi* na alma também oferecem os princípios de todo conhecimento e são os pontos de partida da demonstração. Em *In Parm*. IV 894.3-

18 (ed. Steel), Proclo argumenta que apenas com referência a essas noções internas à alma é que a predicação é possível (ver Helmig 2008), uma vez que são universais no verdadeiro sentido da palavra. Por outro lado, tanto as Formas platônicas transcendentais quanto as formas na matéria não são consideradas por Proclo como universais propriamente ditos. Os primeiros são na verdade particulares inteligíveis, por assim dizer, e não podem ser definidos (Steel 2004), enquanto os últimos são, estritamente falando, universais instanciados ou individualizados que não são compartilhados por muitos particulares (ver Helmig 2008, cf. acima 3.1-2). Por esse motivo, não faz muito sentido falar sobre 'o problema dos universais' em Proclo.

É outra suposição crucial da epistemologia de Proclo que todas as almas compartilham os mesmos *logoi* (*Elem. Theol.* § 194-195). Em termos de formação de conceito, isso implica que os conceitos psíquicos, uma vez que sejam apreendidos corretamente, são universais, objetivos e compartilháveis (ver Helmig (2012) 13–24). Além disso, se todas as almas compartilham os mesmos *logoi*, e esses *logoi* são os princípios da realidade (veja acima), então, ao apreender os *logoi*, as almas passam a conhecer os verdadeiros princípios ou causas da realidade. Já Aristóteles havia escrito que conhecer algo significa conhecer sua causa (*Met*. A 3, 983ª25–26 e *An. Post.* I 2, 71ᵇ9-12). Em seu *Comentário ao Timeu de Platão*, Proclo introduz uma distinção interessante. Partindo do problema de como podemos reconhecer certos objetos, ele considera o exemplo de uma maçã. Os diferentes sentidos nos dizem que existe algo doce, até vermelho, com um bom cheiro. E enquanto o senso comum (*koinê aisthêsis*) pode distinguir as diferentes impressões dos sentidos especiais, apenas a opinião (*doxa*) é capaz de dizer que o objeto ali sobre a mesa é uma maçã. *Doxa* é capaz de fazer isso porque tem acesso aos *logoi* inatos da alma. Porém, como Proclo explica (*In Tim.* I 248.11ss.), a opinião só conhece o 'quê' (*hoti*), ou seja, ela pode reconhecer objetos. O pensamento discursivo (*dianoia*), por outro lado, também conhece o '*porquê'* (*dihoti*), ou seja, as causas de algo. Essa distinção também pode ser reformulada em termos de conceitos, implicando uma distinção entre conceitos factuais que nos permitem identificar ou reconhecer certos objetos e conceitos que cumprem um papel explicativo. No geral, a leitura e sistematização de Proclo acerca da doutrina da aprendizagem de Platão como reminiscência faz com que a reminiscência platônica não se preocupe apenas com a aprendizagem superior, uma vez que já no nível do reconhecimento de objetos empregamos conceitos que se originam dos *logoi* inatos da alma (Helmig (2012) 299–333).

Proclo argumenta extensamente que a alma humana deve conter conhecimento inato. Portanto, não se deve considerá-la uma tábula rasa, como faz Aristóteles (*De anima* III 4). Ele está errado ao afirmar que a alma contém todas as coisas potencialmente. De acordo com Proclo, a alma contém todas as coisas (isto é, todos os *logoi*) em atualidade, embora devido ao 'choque do nascimento' possa parecer como se a alma tivesse caído para a potencialidade. Em *In Crat*. § 61, Proclo afirma que a alma não se assemelha a uma tábula rasa (*agraphon grammateion*) e não possui todas as coisas em potencial, mas em ato. *In Eucl*. 16.8-13 expressa a mesma ideia: "a alma não é uma tábula vazia de *logoi*, mas está sempre escrita e sempre se escrevendo e sendo escrita pelo intelecto". Tal como acontece com sua filosofia da matemática, Proclo apresenta uma crítica detalhada da visão de que os conceitos universais são derivados de objetos sensíveis (por abstração, indução ou coleção). No quarto livro de seu *Comentário ao Parmênides de Platão* e nos dois prólogos do *Comentário a Euclides*, encontramos a mais abrangente crítica ao abstracionismo da Antiguidade (ver Helmig (2010) e (2012) 205-221).

3.4 Ética (Providência, destino, livre arbítrio, o mal)

Proclo dedicou três livros inteiros ou 'monografias' (*monobiblia*) a problemas de providência, destino, livre arbítrio e o mal. O primeiro tratado (*Dez problemas relativos à providência*) examina dez problemas diferentes sobre a providência que eram comumente discutidos na escola platônica. Para Proclo, providência (*pronoia*) é a atividade benéfica do primeiro princípio (a 'fonte dos bens') e dos deuses (hênades), que têm sua existência antes do intelecto (*pro-nou*). Um dos problemas discutidos é a questão de como a presciência divina e o livre arbítrio humano podem ser reconciliados. Pois, se Deus conhece não apenas o passado e o presente, mas também os eventos futuros, o resultado dos eventos futuros já está predeterminado (visto que Deus tem um conhecimento determinado de todas as coisas) e, portanto, não há livre arbítrio para os humanos. A resposta de Proclo, que em última análise remonta a Jâmblico, consiste em aplicar o princípio de que *o modo de conhecimento não é condicionado pelo objeto conhecido, mas pelo conhecedor*. No caso dos deuses, isso implica que eles conheçam o evento contingente de uma maneira não contingente, o mutável imutavelmente. Eles têm um conhecimento indiviso das coisas divididas e um conhecimento atemporal das coisas temporais (*Elem. Theol*. § 124, cf. *De decem dub*. § 6-8). A resposta de Proclo foi mais tarde retomada por

Amônio em seu *Comentário ao De Interpretatione* IX e na *Consolação de Filosofia* V 6 de Boécio, bem como em seu *Comentário ao De Interpretatione* IX.

O segundo tratado (*Sobre o destino da providência e o que depende de nós*) responde a uma carta de Teodoro, um antigo amigo de Proclo. Nesta carta, Teodoro, um engenheiro, havia defendido com vários argumentos um determinismo radical, excluindo totalmente o livre arbítrio. Antes de refutar os argumentos de Teodoro, Proclo introduz algumas distinções fundamentais para resolver os problemas levantados por seu velho amigo. A primeira distinção é entre providência e destino:

> A providência é essencialmente um deus, enquanto o destino é algo divino, mas não um deus. Isso ocorre porque depende da providência e é, por assim dizer, uma imagem dela. (*De prov*. § 14)

A segunda distinção é aquela entre dois tipos de alma: a alma racional é separável do corpo, a irracional reside no corpo é inseparável de seu substrato; "A última depende, em seu ser, do destino; a primeira, da providência" (*De prov.* § 15 e seguintes). A terceira distinção diz respeito ao conhecimento e à verdade:

> Um tipo de conhecimento existe nas almas que estão vinculadas ao processo de geração; [...] outro tipo está presente nas almas que escaparam desse lugar. (*De prov*. § 3.1-4.3)

Essas três distinções, tomadas em conjunto, possibilitam que Proclo finalmente reconcilie a providência, o destino e a livre escolha. Na medida em que somos agentes racionais e nos deixamos ser determinados em nossas escolhas apenas por princípios inteligíveis, podemos transcender o determinismo do destino ao qual pertencemos como seres corpóreos. Ainda, nossas ações são integradas à ordem providencial, conforme obedeçamos voluntariamente aos princípios divinos.

O terceiro tratado (*Sobre a existência dos males*) pergunta por que e como o mal pode existir se o mundo é governado pela providência divina. Proclo argumenta que o mal não tem existência própria, mas apenas uma existência derivada ou parasitária (*par-hypostasis*, isto é, sobre o bem) (*De mal.* § 50).

> Para existir em um sentido adequado, um efeito deve resultar de uma causa que prossegue de acordo com

> sua natureza em direção a um objetivo pretendido. [...] Sempre que é produzido um efeito que não era pretendido ou não está relacionado por natureza ou *per se* ao agente, diz-se que existe além (*para*) do efeito pretendido, parasiticamente sobre ele, por assim dizer. (Opsomer-Steel 2003, 25)

É precisamente o que acontece com os males, que são falhas e erros. Assim como uma falha nunca tem a intenção de ser falha de um agente, mas é um efeito colateral infeliz de sua ação, o mal é, enquanto um mal, nunca causado por uma causa. Portanto, prossegue Proclo, é melhor chamar seu modo de existência de *parhypostasis*, em vez de *hypostasis*, um termo que pertence àqueles seres "que procedem de causas a um objetivo". *Parhypostasis* ou "existência parasitária", pelo contrário, é o modo de existência de "seres que nem aparecem por causas de acordo com a natureza, nem resultam em um fim definido".

> Os males não são o resultado de processos direcionados a um objetivo, mas acontecem por acidente, como subprodutos acidentais que escapam à intenção dos agentes. […] Portanto, é apropriado chamar essa geração de existência parasitária (*parhypostasis*), na medida em que é sem fim e não intencional, de certa forma não causada (*anaition pôs*) e indefinida. (*De mal.* § 50.3-9, 29-31, tradução de Opsomer-Steel 2003)

Dionísio, o Areopagita, adotou os pontos de vista de Proclo sobre o mal em sua obra *Sobre os Nomes Divinos*. Graças a essa adaptação, a doutrina do mal de Proclo teve uma enorme influência nas discussões medievais posteriores sobre o mal, tanto em Bizâncio quanto no Ocidente latino, e dominou os debates filosóficos sobre o mal até o século XIX.

3.5 Física, Astronomia e Matemática

Uma física teológica

Embora Proclo tenha composto um pequeno tratado (presumivelmente cedo em sua carreira), em que resume a teoria do movimento de Aristóteles (*Elementos da Física*), ele não entende a Física principalmente como o estudo do movimento e da mudança dos fenômenos naturais, mas procura conectar esses fenômenos às suas causas inteligíveis e divinas (A *Física* como uma espécie da *Teologia*, *In Tim.* I 217.25). No prefácio de seu comentário ao *Timeu* de Platão, Proclo se propõe a provar por que a física de Platão, conforme desenvolvida no *Timeu*, é superior à ciência natural no sentido aristotélico (ver Steel 2003). Na visão de Proclo, o *Timeu* de Platão não só oferece uma fisiologia, uma ciência da natureza em seus muitos aspectos, mas também apresenta uma explicação de toda a natureza, prestando a devida atenção às suas causas divinas incorpóreas: o mundo natural procede do demiurgo como a expressão de um paradigma ideal e visa o bem último. Portanto, a *physio-logia* de Platão também é uma espécie de *teo-logia*:

> O objetivo do *Timeu* será considerar o universo *qua* produzido pelos deuses. De fato, pode-se considerar o mundo sob diferentes perspectivas: na medida em que é corpóreo ou na medida em que participa das almas, tanto particulares quanto universais, ou na medida em que é dotado de intelecto. Mas Timeu examinará a natureza do universo não apenas ao longo de todos esses aspectos, mas em particular na medida em que procede do demiurgo. Nesse aspecto, a fisiologia também parece uma espécie de teologia, visto que também as coisas naturais têm de alguma forma uma existência divina na medida em que são produzidas pelos deuses. (*In Tim*. I 217.18-27)

Antes de oferecer uma explicação sobre a geração do mundo, Timeu estabelece os princípios fundamentais que governarão toda a sua explicação do mundo físico (*Tim*. 27d5-28b5). Como observa Proclo, é tarefa do cientista formular no início de seu projeto os princípios próprios da ciência em questão, e não apenas assumir alguns axiomas gerais. A ciência da natureza também se baseia em axiomas e suposições específicos, que devem ser esclarecidos antes de passarmos para a demonstração. Para fazer da fisiologia uma ciência real, o filósofo deve deduzir sua explicação, assim como o geômetra, a partir de um conjunto de proposições ou

axiomas fundamentais.

> Se posso dizer o que penso, parece-me que Platão procede aqui à maneira dos geômetras, assumindo, antes das demonstrações, as definições e hipóteses por meio das quais fará suas demonstrações, lançando assim os fundamentos de toda a ciência da natureza. (*In Tim.* I.217.18-27)

Partindo dessas proposições fundamentais, Proclo argumenta, Platão deduz os diferentes tipos de causalidade que são necessários para uma compreensão verdadeiramente científica da natureza (causa eficiente, exemplar e final; ver Steel 2003 e acima 3.2).

Tempo e eternidade

Proclo discute a eternidade e o tempo em seu comentário ao *Timeu* e nas proposições 53-55 dos *Elementos da Teologia* (ver Steel 2001). Aristóteles definiu o tempo como uma "medida do movimento de acordo com o antes e o depois". Portanto, qualquer coisa medida pelo tempo deve ter uma forma de existência ou atividade na qual um estado passado e um estado futuro possam ser distinguidos. Na verdade, uma entidade no tempo nunca é total e simultaneamente o que é, mas tem uma existência estendida em um processo de antes e depois. Em oposição a ela está o eterno, que existe como um todo simultâneo e não admite composição ou mudança. "Não há nenhuma parte dele", escreve Proclo, "que já subsistiu e outra que subsistirá mais tarde, mas ainda não é. Tudo o que é capaz de ser, já o possui na íntegra sem perdê-lo ou sem acumular" (*Elem. Theol.* § 52). Deve-se distinguir a temporalidade das coisas em processo do tempo em que são medidas. As coisas temporais participam no tempo, sem ser tempo. "O tempo existe antes de todas as coisas no tempo" (*Elem. Theol*. § 53).

Como Jâmblico, Proclo distingue o tempo absoluto, que não é participado e existe "previamente" a todas as coisas temporais, do tempo participado, ou melhor, dos muitos tempos participados. As mesmas distinções também devem ser feitas com relação à eternidade. Pois a eternidade precede como causa e mede os múltiplos seres eternos que dela participam. "Cada Eternidade é uma medida das

coisas eternas, cada Tempo das coisas no tempo; e essas duas são as únicas medidas de vida e movimento nas coisas” (*Elem. Theol*. § 54). Para concluir, existem duas medidas de duração das coisas. Primeiro, há a eternidade, que mede de uma só vez toda a duração de um ser. Em segundo lugar, há o tempo, que mede aos poucos a extensão de um ser que passa continuamente de um estado para outro. A eternidade pode ser vista como a prefiguração do tempo; o tempo como imagem da eternidade. Cada um deles governa uma esfera separada da realidade: a eternidade sobre o ser inteligível, o tempo sobre o mundo (corpóreo e psíquico) da mudança.

Apesar da nítida distinção entre o reino temporal e o eterno, existem seres que têm parte tanto na eternidade quanto no tempo. Como Proclo observa no corolário de *Elem. Theol*. § 55, “das coisas que existem no tempo, algumas têm uma duração perpétua”. Assim, o universo como um todo e as esferas celestes, nele inclusas, são eternas e temporais. São eternos porque nunca vieram a existir no tempo e nunca deixarão de existir. Mas são temporais porque possuem seu ser apenas por meio de um processo de mudança em uma sequência de momentos. O mesmo vale para o reino psíquico: todas as almas são imortais e indestrutíveis; no entanto, elas estão continuamente passando por mudanças. Portanto, como diz Proclo, “‘perpetuidade’ (*aidiotês*) é de duas espécies, uma eterna (*aiônion*), a outra no tempo; [...] uma tendo seu ser concentrado em um todo simultâneo, a outro difusa e desdobrada em extensão temporal (*paratasis*); uma inteira em si, a outra composta de partes, cada uma das quais existindo separadamente em uma sequência de anterior e posterior” (*Elem. Theol.* § 55, trad. Dodds, modificado).

A eternidade do mundo

Contra a crítica de Aristóteles em *De Caelo* I 10, Proclo defende a visão de que o cosmos é “eterno e gerado (*genêtos*)”. Como um ser corpóreo, o universo não pode se produzir e se manter em existência. Depende de uma causa superior para sua existência, e por isso é “gerado”. Isso não o impede, porém, de existir para sempre, em um tempo infinito. Como acabamos de ver, Proclo distingue entre o que é eterno em um sentido absoluto (o reino inteligível) e o que é eterno porque continua a existir por todo o tempo, o que Boécio mais tarde chamou de “*aevum*” em distinção de “*aeternum*”. Conforme nota Proclo, ao final da *Física* (8.10, 266ª27-28), o próprio Aristóteles estabelece que nenhum corpo pode possuir de si mesmo

um poder ilimitado de existência. Se o mundo existe eternamente, ele deve ter esse poder de um princípio incorpóreo. Portanto, Aristóteles também é forçado a admitir que o mundo é de alguma forma gerado, embora continue a existir por toda a eternidade. Pois ele sempre recebe de sua causa seu poder infinito e nunca o possui como um todo de uma vez, porque é limitado. O mundo é eterno, porque tem um poder infinito de vir a ser, não porque existe com um poder infinito (*In Tim*. I 252.11-254.18).

Essa discordância entre Platão e Aristóteles se deve, em última análise, a uma visão diferente sobre os primeiros princípios de todas as coisas. Aristóteles nega a existência de Formas platônicas e, portanto, não pode admitir uma causa eficiente ou criativa do universo no verdadeiro sentido da palavra. A causalidade eficiente diz respeito apenas ao mundo sublunar. Os corpos celestes e o mundo como um todo não têm uma causa eficiente para sua existência, mas apenas uma causa final. Deste mal-entendido sobre os primeiros princípios decorrem todas as outras visões que distinguem Aristóteles de Platão. Tem-se a impressão, diz Proclo, de que Aristóteles, por não ter conseguido compreender o primeiro princípio de todas as coisas – o Uno –, sempre deve encontrar uma explicação para as coisas em um nível inferior:

> O que quer que Platão atribua ao Uno, Aristóteles atribui ao Intelecto: que ele não tem multiplicidade, que é objeto de desejo, que não pensa em coisas secundárias. O que quer que Platão atribui ao intelecto demiúrgico, Aristóteles atribui ao céu e aos deuses celestiais. Pois, em sua visão, a criação e a providência vêm deles. Tudo o que Platão atribui à substância dos céus [isto é, o tempo], Aristóteles atribui ao seu movimento circular. Em todas essas questões, ele se afasta dos princípios teológicos e se detém nas explicações físicas além do que é necessário. (*In Tim*. I 295.20-27)

Os corpos celestes e o lugar do universo

Relacionada à eternidade do mundo está a questão da natureza dos corpos celestes. Aristóteles argumenta em *De Caelo* I 2 que os corpos celestes, que se movem com um movimento circular natural, devem ser feitos de uma substância

simples diferente dos quatro corpos simples sublunares (cujos movimentos naturais são em linha reta: para cima ou para baixo). Este 'quinto elemento', que é imperecível por natureza, é o éter. Com essa explicação, Aristóteles parece se opor à visão que Platão defende no *Timeu*, onde é dito que o Demiurgo fez os corpos celestes divinos "principalmente a partir do fogo" (40a2-4). Proclo admite que o céu é composto dos quatro elementos com preponderância de fogo, mas insiste que os elementos não estão presentes nos corpos celestes da mesma forma que existem nos corpos sublunares. Portanto, Aristóteles está certo quando considera que os céus constituem uma quinta natureza além dos quatro elementos. "Pois nos céus os elementos não são os mesmos que aqui, mas sim o ápice deles" (*In Tim.* II 49,27-29). Se alguém contar todo o céu composto do melhor dos elementos como uma natureza e adicionar a ele os quatro elementos sublunares, podemos falar de cinco naturezas ao todo.

Ao contrário de Aristóteles, Proclo argumenta que todo o universo (*pan*) está em um lugar (*topos*). Ele pode fazer isso porque sua concepção de lugar difere em muitos aspectos da de Aristóteles. Este último definiu o lugar como "o limite imóvel do corpo circundante" (*Física* IV 4, 212ª21–22). Disto segue como um corolário necessário que o universo como um todo não pode estar em um lugar, porque simplesmente não há nada fora dele. A definição de Aristóteles, como aprendemos com o *Corolário sobre o Lugar* de Simplício e Filopono, foi criticada por todos os neoplatônicos posteriores (Sírio, Proclo, Damáscio, Simplício e Filopono). É notável que a própria teoria do lugar de Proclo, conforme relatada por Simplício, difere consideravelmente de outras teorias neoplatônicas por considerar o lugar um "corpo" imaterial, ou seja, um tipo especial de luz imóvel. Como emerge do comentário de Proclo à *República* de Platão, sua teoria se inspirou na coluna de luz mencionada na *República* X, 616b.

Astronomia

Uma vez que os corpos celestes eram considerados divinos, por serem seres vivos e eternos, o estudo dos céus era de especial importância para os neoplatônicos. No prefácio de seu tratado *Sobre Hipóteses Astronômicas* (um resumo e avaliação das visões astronômicas de seu tempo), Proclo deixa claro que sua abordagem é baseada nas observações de Platão sobre astronomia (especialmente na *República* e nas *Leis*). Ele sente a necessidade de percorrer as diferentes teorias, pois pode-se observar uma grande divergência entre os antigos astrônomos sobre

como explicar os diferentes fenômenos (*Hyp*. I § 33). Fundamental para a abordagem de Proclo é a distinção entre dois tipos de astronomia (*Hyp*. I § 1-3). O primeiro tipo se contenta em observar os fenômenos celestes e formular hipóteses matemáticas para explicá-los e possibilitar cálculos e prognósticos. Esta é a astronomia praticada pelos astrônomos mais famosos antes da época de Proclo (Aristarco, Hiparco e Ptolomeu). A segunda, desenvolvida por Platão no *Timeu* e confirmada pela tradição dos "caldeus e egípcios", investiga as causas inteligíveis dos movimentos celestes. Um exemplo dessa abordagem pode ser encontrado em seu *Comentário à República de Platão* (*In Remp*. II 227.23–235.3). Ali, Proclo explica que os movimentos aparentemente irregulares dos planetas não devem ser explicados por meio da complicada teoria de esferas excêntricas e epiciclos de Ptolomeu, mas que são devido ao fato de que os planetas são movidos por almas inteligentes que expressam nos movimentos de seus corpos "os poderes invisíveis das Formas" (232.1-4). No entanto, Proclo aprecia a astronomia de Ptolomeu, desde que seja vista apenas como uma construção matemático-mecânica que torna possível calcular e prever as posições dos planetas, e desde que não afirme ter qualquer valor explicativo real. Para a história da astronomia, a *Hipótese Astronômica* de Proclo continua sendo um documento valioso, visto que representa uma das melhores introduções ao *Almagesto* de Ptolomeu sobrevivente da antiguidade, além de explicar as teorias astronômicas antigas mais importantes, a fim de finalmente (no capítulo sete da obra) avaliá-las criticamente. Os argumentos de Proclo também desempenharam um papel importante na discussão científica das hipóteses ptolomaicas nos séculos XVI e XVII.

Matemática

A abordagem distintamente não empírica de Proclo em relação à física e à astronomia também influencia sua filosofia da matemática, que é apresentada nos dois prólogos de seu comentário sobre o primeiro livro dos *Elementos de Euclides*. O primeiro prólogo trata das ciências matemáticas em geral, enquanto o segundo prólogo se concentra sobre a geometria propriamente dita. Proclo argumenta detalhadamente que os objetos das ciências matemáticas não podem ser derivados de particulares sensíveis por meio da abstração. Por causa do caráter imperfeito e deficiente dos objetos sensíveis, não se pode derivar deles objetos que sejam tão perfeitos e precisos quanto os objetos matemáticos. Portanto, os objetos matemáticos

residem principalmente no intelecto e secundariamente nas almas (como *logoi*). Enquanto conceitos universais (cf. 3.2), podemos apreender objetos matemáticos por meio de reminiscência (*anamnêsis*). Visto que os objetos geométricos não são universais, mas particulares, e uma vez que, por definição, possuem extensão, Proclo argumenta que seu loco é a imaginação humana (*phantasia*). A imaginação atua como um espelho e fornece matéria inteligível aos objetos matemáticos nela projetados pela alma. Através dela, portanto, os objetos geométricos ganham extensão e particularidade. Como acontece com a física e a astronomia, o objetivo final da geometria não é o estudo desses objetos materiais extensos. Ao contrário, a geometria serve a uma tarefa anagógica (assim como na *República* de Platão), conduzindo a alma em sua elevação ao estudo das causas verdadeiras e não estendidas dos objetos geométricos na mente divina (*In Eucl*. 54.14-56.22).

3.6 Teurgia

Seguindo Platão (*Teeteto* 176a-b), platônicos tardios viam a assimilação a deus (*homoiôsis theôi*) como o objetivo (*telos*) da filosofia. Proclo foi fiel a este ideal, como atesta seu biógrafo Marino (*Vida de Proclo* § 25). Havia uma discussão fundamental no neoplatonismo tardio a respeito de como essa assimilação ao divino seria possível aos humanos. Damáscio (*In Phaed*. I § 172 Westerink) distingue duas tendências: Plotino e Porfírio preferem a filosofia, que nos faz entender os princípios divinos da realidade por meio da explicação racional, enquanto outros como Jâmblico e seus seguidores, Siriano e Proclo, deram prioridade à prática hierática ou teurgia (*theourgia*, *hieratikê* [sc. *technê*]). Suas diferentes avaliações da *theoria* e da teurgia, respectivamente, como meios de salvação, podem ser explicadas por seus diferentes pontos de vista sobre a alma humana e suas possibilidades de ascensão ao reino divino. Enquanto Plotino e Porfírio afirmavam que a parte superior da alma humana sempre permanece dentro do reino inteligível, em contato com os princípios divinos, e nunca desce completamente ao corpo, Jâmblico, seguido por Proclo, criticou tal visão. A alma de fato desce totalmente para o corpo (Steel 1978, 34-51). Daí a importância dos ritos teúrgicos instituídos pelos próprios deuses, para possibilitar à alma humana superar a distância entre o mortal e o divino, o que não pode ser feito com o aumento da compreensão filosófica. Em *Theol. Plat*. I 25, Proclo expressa sua grande admiração pelo poder da teurgia, que ultrapassa todo o conhecimento humano.

Supostamente, a teurgia neoplatônica se originou com o teurgo Juliano, que viveu na época do imperador Marco Aurélio. À primeira vista, a teurgia parece compartilhar muitas características com a magia (teoria da simpatia cósmica, invocações, animação de estátuas de deuses e demônios); mas é, pelo que podemos julgar a partir das fontes existentes, claramente diferente daquela. Em seu *De Mysteriis,* Jâmblico desenvolveu uma teologia dos rituais hieráticos a partir de princípios platônicos, que claramente os diferencia das práticas mágicas vulgares. Enquanto a magia presume que os deuses podem se tornar subservientes aos mágicos, os filósofos platônicos consideram isso impossível. De acordo com os princípios teológicos de Platão (*República* II e *Leis* X), os deuses são imutáveis e não podem ser subornados por meio de sacrifícios. As opiniões de Proclo sobre a teurgia (da qual apenas alguns fragmentos pertencentes a seu tratado *Sobre a Arte Hierática* sobreviveram) estão totalmente de acordo com esses axiomas platônicos fundamentais. Mas como, então, a teurgia funciona? Os teurgistas adotam uma antiga crença, compartilhada também por muitos filósofos, a saber, a "simpatia" (*sympatheia*) natural e cósmica que permeia toda a realidade. Como acontece com um organismo, todas as partes da realidade estão de alguma forma conectadas como uma só. Outra forma de expressar essa ideia é o princípio neoplatônico, remontando pelo menos a Jâmblico, de que tudo está em tudo (*panta en pasin*). De acordo com Proclo, toda a realidade, incluindo seu nível mais inferior, a matéria, é orientada para cima, em direção à origem da qual procede. Nas palavras de Teodoro de Asine, a quem Proclo cita em seu *Comentário ao Timeu* (I 213,2-3): "todas as coisas oram exceto o Primeiro".

Como afirmado antes (cf. 3.3), a alma humana contém os princípios (*logoi*) de toda a realidade dentro de si. A alma também carrega, entretanto, *symbola* ou *synthêmata* que correspondem aos princípios divinos da realidade. Os mesmos símbolos também estabelecem as correspondências secretas entre as coisas sensíveis (pedras, plantas e animais) e as realidades celestiais e divinas. Graças a esses símbolos, coisas em diferentes níveis (pedras, plantas, animais, almas) estão ligadas em uma 'série' (*seira*) ao princípio divino do qual dependem, como a série do sol e os muitos seres solares, ou a série da lua. De grande importância nos rituais também era a evocação dos nomes divinos secretos. Em seu *Comentário ao Crátilo*, Proclo compara os nomes divinos às estátuas dos deuses usadas na teurgia (*In Crat*. § 46), apontando para o fato que a linguagem também é um meio importante na ascensão ao divino.

Proclo evoca o pano de fundo platônico de suas crenças teúrgicas, ou seja, sua teoria do amor (*erôs*) expressa no *Simpósio* e no *Fedro*, em seu tratado *Sobre a Arte Hierática*:

> Assim como os amantes partem da beleza percebida pelos sentidos até chegar à causa única de todos os seres belos e inteligíveis, também os teurgistas (*hieratikoi*), começando com a simpatia conectando as coisas visíveis umas às outras e aos poderes invisíveis, e tendo compreendido que todas as coisas podem ser encontradas em todas as coisas, estabeleceram a ciência hierática. (trad. Ronan, modificado)

Na esteira de um artigo de Anne Sheppard (1982), os estudiosos geralmente distinguem entre três tipos de teurgia em Proclo. O primeiro tipo, conforme descrito no tratado acima citado *Sobre a Arte Hierática*, preocupava-se principalmente com a animação de estátuas (a fim de obter oráculos ou evocar aparições divinas) ou, em geral, com atividades relacionadas a fenômenos físicos ou assuntos humanos (influência sobre o clima, cura de doenças etc.) (ver *Vida de Proclo* § 28–29). Como emerge de nossas fontes, é esse tipo de teurgia que envolveu muita prática ritualística, incluindo hinos e orações. O segundo tipo de teurgia torna a alma capaz de ascender ao nível dos deuses hipercósmicos e do intelecto divino. Este segundo tipo também opera por meio de orações e invocações e parece especialmente característico dos *Hinos* de Proclo. E finalmente, o terceiro tipo de teurgia estabelece a unidade com os primeiros princípios, que é o próprio Uno. Este terceiro tipo corresponde ao nível das virtudes mais elevadas (ou seja, 'virtudes teúrgicas') na escala das virtudes. Não está claro se alguma forma de ritual está envolvida aqui. Para este último estágio da *homoiôsis theôi* platônica, os seguintes elementos são de grande importância: teologia negativa (culminando na negação da negação), silêncio místico e a intrigante noção da fé (*pistis*), dotada de um significado não-platônico – embora, mesmo para esta noção, Proclo busque confirmação nos diálogos platônicos.

> Aqueles que se apressam a se unir ao Bem, não precisam mais de conhecimento e atividade, mas precisam ser estabelecidos num estado de constância e quietude. O que então nos une ao Bem? O que

> causa em nós a cessação da atividade e do movimento? O que é que estabelece todas as naturezas divinas na primeira e inefável unidade do bem? [...] É, em suma, a fé (*pistis*) dos Deuses, que une inefavelmente todas as classes de Deuses, demônios e almas bem-aventuradas ao Bem. Pois devemos investigar o Bem não através do conhecimento (*gnôstikôs*) e de maneira imperfeita, mas nos entregando à luz divina, e fechando os olhos, para nos estabelecermos assim na unidade desconhecida e oculta dos seres. Pois esse tipo de fé é mais venerável do que a atividade cognitiva, não apenas em nós, mas com os próprios Deuses. (Proclo, *Teologia Platônica*, I 25, trad. Thomas Taylor, modificado).

4. Influência

Em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, no capítulo sobre a Filosofia Alexandrina, Hegel disse que "em Proclo temos o ponto culminante da filosofia neoplatônica; este método em filosofia foi levado para tempos posteriores, continuando até mesmo por toda a Idade Média. [...] Embora a escola neoplatônica tenha deixado de existir externamente, as ideias dos neoplatônicos, e especialmente a filosofia de Proclo, foram por muito tempo mantidas e preservadas na Igreja".

Pode parecer surpreendente que Proclo, que estabeleceu sua elaborada *Teologia Platônica* em uma tentativa de justificar racionalmente uma tradição religiosa pagã cuja existência foi ameaçada pela iminente civilização cristã, tenha tido tal influência no pensamento cristão medieval. Sua influência, no entanto, é principalmente indireta, pois suas ideias circularam sob os nomes de outros filósofos. Houve, é claro, um confronto direto com as obras de Proclo na escola neoplatônica posterior (via Damáscio e Ammonius, séculos V e VI) e em Bizâncio. No século XI, Michael Psellus estudou Proclo intensamente e até mesmo preservou fragmentos de suas obras perdidas. Um de seus discípulos foi o georgiano Ioanne Petritsi, que traduziu os *Elementos* de Proclo para o georgiano e escreveu um comentário sobre ele (Gigineishvili 2007). No século XII, o bispo Nicolaus de Methone escreveu uma resposta cristã aos *Elementos* de Proclo, mostrando indiretamente que a obra ainda estava atraindo interesse. Além disso, Isaac Sebastocrator (séculos XI-XII) produziu

uma adaptação cristã da *Tria opuscula*. Por volta de 1300, Proclo atraiu o interesse do filósofo George Pachymeres, que preparou uma edição do comentário de Proclo ao *Parmênides*, que só foi preservado em uma tradição muito corrupta, e até compôs um comentário para a última parte do diálogo onde o comentário de Proclo estava faltando. O cardeal Bessarion era um leitor atento das obras de Proclo e possuía vários manuscritos. Devemos ao interesse de estudiosos como Psellus, Pachymeres e Bessarion, a preservação da obra do pagão Proclo, que não tinha uma reputação muito boa nos círculos teológicos de Bizâncio. No entanto, o número de leitores diretos de Proclo antes da Renascença era muito limitado.

Durante a Idade Média, a influência de Proclo foi principalmente indireta, sobretudo por meio dos escritos do autor cristão Dionísio, o Areopagita, e do árabe *Liber de causis*. Dionísio foi um autor cristão que escreveu por volta de 500, profundamente fascinado por Proclo. Ele explorou totalmente as obras de Proclo – que ele deve ter lido intensamente – para desenvolver sua própria teologia platônica cristã original. Ele se apresentou como um discípulo de São Paulo, um pretexto que foi geralmente aceito até o final de século XIX, dando assim às suas obras, e indiretamente à teologia de Proclo, uma autoridade quase apostólica. Como bem o disse Dodds (1963², xxviii): “Proclo estava [...] conquistando a Europa disfarçado de cristão primitivo”. O conhecido *Livro das Causas* é uma adaptação árabe dos *Elementos da Teologia*, feita no ano século IX. Traduzido no século XII, o *Liber de causis* circulou na Idade Média com o nome de Aristóteles, e foi considerado um complemento da *Metafísica*, oferecendo um tratado sobre as causas divinas. O texto entrou no corpus de obras aristotélicas e foi intensamente estudado e comentado nas universidades. Tomás de Aquino foi o primeiro a descobrir que esta obra derivava de fato dos *Elementos de Teologia* de Proclo, da qual ele obteve uma tradução latina feita por seu confrade dominicano Guilherme de Moerbeke em 1268 (ver Tomás de Aquino, *Comentário ao Liber de causis*, introdução). Moerbeke também traduziu a *Tria opuscula* e o enorme comentário sobre o *Parmênides*, mas essas obras quase não tiveram leitores na Idade Média. Berthold de Moosburg escreveu no século XIV um comentário abrangente aos *Elementos da Teologia* latino. A verdadeira redescoberta de Proclo começou no Renascimento italiano, principalmente graças a Marsilio Ficino que escreveu seus comentários platônicos sob a sua influência, e até compôs, em imitação a Proclo, uma *Teologia Platônica* cristã sobre a imortalidade da alma. Antes de Ficino, Nicolaus Cusanus já havia estudado Proclo intensamente em traduções. Proclo continuou a gozar de amplo interesse na virada do século XVIII. Thomas Taylor (1758-1835) traduziu todas as obras de Proclo para

o inglês (reimpressas pelo *Prometheus Trust* [Londres]) e tentou reconstruir o sétimo livro perdido da Teologia Platônica. Victor Cousin (1792-1867) almejou uma edição completa de sua obra preservada. No início do século XX temos as grandes edições de comentários na coleção Teubner. O renovado interesse filosófico por Proclo no século passado começou com a edição dos *Elementos da Teologia* de Eric Robertson Dodds, e continuou com a edição da *Teologia Platônica* de Henry Dominique Saffrey, Leendert Gerrit Westerink e, não menos importante, com as obras de Werner Beierwaltes na Alemanha.

Bibliografia

Principais obras sobreviventes de Proclus (edições e traduções)

1. Elementos de Teologia

Dodds, E.R., 1933, 1963², *The Elements of Theology*, Oxford: Clarendon.

Boese, H., 1987, *Proclus: Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca*, (Series: KUL, Ancient and medieval philosophy, De Wulf-Mansion centre, Series, 1, vol. 5), Leuven: Leuven University Press.

Onnasch, E.-O., and B. Schomakers, 2015, *Proklos: Theologische Grundlegung, Griechisch-Deutsch, übersetzt und mit einer Einleitung sowie einem durchgängigen erläuternden Kommentar versehen*, (Series: Philosophische Bibliothek, 562), Hamburg: Felix Meiner Verlag.

2. Teologia Platônica

Saffrey, H.D., and L.G. Westerink, 1968–1997, *Proclus: Théologie platonicienne*, 6 vol., (Series: Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres.

Taylor, Th, 1816, *Proclus' Theology of Plato*, (Series: The Thomas Taylor Series, VIII), London: Prometheus Trust. [Reprint]

3.–5. *Tria opuscula* (Latin)

Boese, H., 1960, *Procli Diadochi tria opuscula (De providentia, libertate, malo) Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris*

aliorumque scriptis collecta, (Series: Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 1), Berlin: de Gruyter.

Strobel, B., 2014, *Proklos: Tria opuscula*. *Textkritisch kommentierte Retroversion der Übersetzung Wilhelms von Moerbeke*, (Series: Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina, Quellen und Studien, 6), Berlin: de Gruyter.

3. Dez problemas acerca da Providência

Isaac, D., 1977, *Proclus: Trois études sur la providence, I. Dix problèmes concernant la providence*, (Series: Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres.

Opsomer, J. and Steel, C., 2012, *Proclus: Ten Doubts Concerning Providence*, (Series: The Greek commentators on Aristotle, 93), London: Duckworth.

4. Sobre a Providência, o destino e o que depende de nós

Isaac, D., 1979, *Proclus: Trois études sur la providence, II. Providence, fatalité, liberté*, (Series: Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres.

Steel, C., 2007, *Proclus: On Providence*, (Series: The Greek commentators on Aristotle), London: Duckworth.

5. Sobre a existência dos males

Isaac, D., 1982, *Proclus: Trois études sur la providence, III. De l'existence du mal*, (Series: Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres.

Opsomer, J., and C. Steel, 2003, *Proclus: On the Existence of Evils*, (Series: The Greek commentators on Aristotle, 50), London: Duckworth.

6. Comentário ao *Alcibíades* de Platão (até 116b)

Segonds, A.-Ph., 1985–1986, *Proclus: Sur le premier Alcibiade de Platon*, 2 vol., (Series: Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres.

Westerink, L.G., 1954, *Proclus Diadochus. Commentary on the First Alcibiades*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
O'Neill, W., 1964, 1971[2], *Proclus: Alcibiades I*, The Hague: Martinus Nijhoff.
Westerink, L.G., and O'Neill, W., 2011, *Proclus' Commentary on the First Alcibiades*, (Series: Platonic Texts and Translations), Westbury: the Prometheus Trust.

7. Comentário ao *Crátilo* de Platão (até 407c)

Pasquali, G., 1908, *Proclus Diadochus in Platonis Cratylum commentaria*, (Series: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner [Reprint Stuttgart: Teubner, 1994].
Duvick, B., 2007, *Proclus. On Plato's Cratylus*, (Series: The Ancient Commentators on Aristotle), London: Duckworth.

8. Comentário ao *Timeu* de Platão (até 44d)

Diehl, E., 1903–1906, *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, (Series: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner [Reprint Amsterdam: Hakkert, 1965].
Festugière, A.-J., 1966–1968, *Commentaire sur le Timée*, 5 vol., (Series: Bibliothèque des textes philosophiques), Paris: Vrin.
Tarrant, H., 2007, *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus. Vol. 1, book I: Proclus on the Socratic State and Atlantis*, Cambridge: Cambridge University Press.
Baltzly, D., 2007, *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus. Vol. 3, book III: Proclus on the World's Body*, Cambridge: Cambridge University Press. [see the review by C. Steel, *Exemplaria Classica* 14 (2010), 425–433]
Runia, D.T., and Share, M., 2008, *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus. Vol. 2, book II: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*, Cambridge: Cambridge University Press.
Baltzly, D., 2009, *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus. Vol. 4, book III, Part 2: Proclus on the World Soul*, Cambridge: Cambridge University Press.
Baltzly, D., 2013, *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus. Vol. 5, book IV: Proclus on Time and the Stars*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tarrant, H., 2017, *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus. Vol. 6, book V: Proclus on the Gods of Generation and the Creation of Humans*, Cambridge: Cambridge University Press.

9. Comentário ao *Parmênides* de Platão (até 142a)

Steel, C., 2007–2009, *Procli in Platonis Parmenidem commentaria* (edition prepared with the collaboration of P. d'Hoine, A. Gribbomont, C. Macé and L. Van Campe) (Series: Oxford Classical Texts), 3 volumes, Oxford: Clarendon Press.

Segonds, A.-Ph., and C. Luna, 2007–2017, *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon*, 6 vols, (Series: Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres (on this edition see C. Steel, *Mnemosyne* 63 (2010), 120–142 and *idem*, 2013, "Corrections and Hypercorrections: On a Recent Edition of Proclus' *Commentary on the Parmenides*," *Aevum: Rassegna di Scienze Storiche, Linguistiche e Filologiche* 87: 215–248).

Morrow, G.R., and J.M. Dillon, 1987, *Proclus' commentary on Plato's Parmenides*, Princeton (New Jersey): Princeton University Press.

10. Comentário à *República* de Platão (em diferentes ensaios)

Kroll, W., 1899–1901, *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vol., (Series: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner [Reprint Amsterdam: Hakkert, 1965].

Festugière, A.-J., 1970, *Proclus: Commentaire sur la république*, 3 vol., (Series: Bibliothèque des textes philosophiques), Paris: Vrin.

Baltzly, D., J.F. Finamore, and G. Miles, 2018, *Proclus. Commentary on Plato's Republic. Vol. I, Essays 1–6*, Cambridge: Cambridge University Press.

11. Elementos da Física

Ritzenfeld, A., 1912, *Procli Diadochi Lycii institutio physica*, (Series: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner.

Boese, H., 1958, *Die mittelalterliche Übersetzung der Stoicheiosis phusike des Proclus*, (Series: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für griechisch-römische Altertumskunde, Veröffentlichungen 6), Berlin: Akademie Verlag.

12. Comentário aos *Elementos* de Euclides, Livro I

Friedlein, G., 1967, *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*, (Series: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner [Reprint Hildesheim: Olms, 1967].

Morrow, G.R., 1970, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, Princeton (N.J.): Princeton University Press [Reprinted 1992, with a new foreword by I. Mueller].

New edition prepared by C. Steel, G. Van Riel and L. Van Campe, first volume forthcoming, Paris: Vrin.

13. Exposição das Hipóteses Astronômicas

Manitius, C., 1909, *Procli Diadochi hypotyposis astronomicarum positionum*, (Series: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner; reprint Stuttgart: Teubner 1974.

14. (frag.) Sobre a Eternidade do Mundo, contra os cristãos (18 argumentos)

Rabe, H, 1899, *Ioannes Philoponus: De aeternitate mundi contra Proclum*, Leipzig: Teubner [Reprint Hildesheim: Olms, 1963].

Lang, H.S., Macro, A.D., and J. McGinnis, 2001, *Proclus: On the Eternity of the world (de Aeternitate mundi)*, Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.

Gleede, B., 2009, *Platon und Aristoteles in der Kosmologie des Proklos. Ein Kommentar zu den 18 Argumenten für die Ewigkeit der Welt bei Johannes Philoponos* (Series: Studien und Texte zu Antike und Christentum) Tübingen: Mohr.

15. (frag.) Comentário ao *Trabalhos e os Dias* de Hesíodo

Marzillo, P., 2010, *Der Kommentar des Proklos zu Hesiods 'Werken und Tagen'. Edition, Übersetzung und Erkläuterung der Fragmente*, Tübingen: Narr.

16. Hinos

Vogt, E., 1957, *Procli hymni accedunt hymnorum fragmenta; epigrammata, scholia, fontium et locorum similium apparatus, indices*, Wiesbaden: Harrassowitz.
Van Den Berg, R.M., 2001, *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Leiden–Boston–Köln: Brill.

17. Vida de Proclo

Saffrey, H.D., and A.-P. Segonds (together with C. Luna), 2001, *Proclus ou Sur le bonheur*, (Series: Collection des universités de France), Paris: Les Belles Lettres.
Männlein-Robert, I. and Oliver Schelske, (eds.), 2019, *Über das Glück: Marinos, Das Leben des Proklos*, introduced, translated, and with essays by M. Becker, J. Dillon, U. Hartmann, C. Helmig, I. Männlein-Robert, D. O'Meara, S. Schorn, B. Topp, (Series: SAPERE, 34), Tübingen: Mohr Siebeck.
Edwards, M., 2000, *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool: Liverpool University Press, pp. 58–115.

Bibliografias e Léxicos

Scotti Muth, N., 1993, *Proclo negli ultimi quarant'anni. Bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e suoi influssi storici (anni 1949–1992)*, (Series: Publicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, 27), Milano: Vita e Pensiero.
d'Hoine, P., Chr. Helmig, C. Macé, L. Van Campe under the direction of C. Steel, 2002 (immo 2005), *Proclus: Fifteen Years of Research (1990–2004). An Annotated Bibliography*, (Series: Lustrum, 44).

Moutsopoulos, E. (ed.), 2018, *Lexicon VII: Proclus*, E. Moutsopoulos (ed.), in collaboration with C. Polycarpou, S.I.S. Brumana and R. Radice, electronic edition by R. Bombacigno, (Academy of Athens, Research Centre for Greek Philosophy (KEEF)), 2 vol. + CD-ROM, Milano: Biblia.

Introduções (em ordem cronológica)

Beutler, R., 1957, "Proklos, 4) Neuplatoniker," in *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 23.1, Stuttgart: Alfred Druckenmüller, coll. 186–247.

Zeller, E., and R. Mondolfo, 1961, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte III: La filosofia post-aristotelica, vol. VI: Giamblico e la Scuola di Atene*, Firenze: La Nuova Italia, pp. 118–196.

Beierwaltes, W., 1965, 1979², *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Reale, G., 1989, *Introduzione a Proclo*, (Series: I Filosofi, 51), Roma-Bari: Laterza.

Siorvanes, L., 1996, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven: Yale University Press.

Steel, C., 2006, "Neoplatonism" and "Proclus," in *Encyclopedia of Philosophy*, D.M. Borchert (ed.), Detroit: Macmillan Reference USA, vol. 6, col. 546–557; vol. 8, col. 40–44.

Steel, C., 2010, "Proclus," in *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, L. Gerson (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, vol. 2, pp. 630–653.

Chlup, R., 2012, *Proclus: An Introduction*, Cambridge–New York: Cambridge University Press.

Luna, C., A.Ph. Segonds, and G. Endress, 2012, "Proclus de Lycie", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, R. Goulet (ed.), Paris: CNRS Éditions, tome Vb (de Plotina à Rutilius Rufus), pp. 1564–1674.

Schomakers, B., and C. Steel, 2016, "Proklos" in *Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. XXVIII: Primat [Forts.] – Prophet (Prophetie)*, Stuttgart: Hiersemann, 232–261.

d'Hoine P., and M. Martijn (eds.), 2017, *All From One: A Guide to Proclus*, Oxford: Oxford University Press.

Perkams, M., with the collaboration of C. Helmig and C. Steel, 2018, "Proklos", in *Die Philosophie der Antike 5/3: Philosophie der Kaiserzeit und der Sp¨tantike*, C. Riedweg, C. Horn, and D. Wyrwa (eds.), (Series: Grundriss der Geschichte

der Philosophie), Basel: Schwabe, pp. 1909–1971.

Coleções (em ordem cronológica)

Bastid, P., 1969, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, (Series: Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris: Vrin.

Le Néoplatonisme, 1971, Actes du colloque international organisé à Royaumont 9–13 juin 1969, (Series: Colloques Internationaux du CNRS), Paris: Éditions du CNRS.

Trouillard, J., 1972, *L'Un et l'âme selon Proclos*, (Series: Collection d'études anciennes), Paris: Les Belles Lettres.

De Jamblique à Proclus, 1975, *Neuf exposés suivis de discussions*, (Series: Entretiens sur l'Antiquité Classique, 21), Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt.

Pépin, J., and H.D. Saffrey (eds.), 1987, *Proclus lecteur et interprète des anciens,* actes du colloque international du CNRS, Paris 2–4 oct. 1985, (Series: Colloques Internationaux du CNRS), Paris: Éditions du CNRS.

Boss, G., and G. Seel (eds.), 1987, *Proclus et son influence*, actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985, Zürich: Éditions du Grand Midi.

Duffy, J., and J. Peradotto (eds.), 1988, *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies presented to Leendert G. Westerink at 75.*, Buffalo (New York): Arethusa.

Bos, E.P., and P.A. Meijer (eds.), 1992, *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, (Series: Philosophia antiqua, 53), Leiden-Köln-New York: Brill.

Siorvanes, L., 1996, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven: Yale University Press.

Cleary, J. (ed.), 1997, *The perennial tradition of neoplatonism*, (Series: Ancient and medieval philosophy, Series I, 24), Leuven: Leuven University Press.

Segonds, A.Ph., and C. Steel (eds.), 2000, *Proclus et la Théologie platonicienne*, actes du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink, (Series: Ancient and medieval philosophy, Series I, 26), Leuven-Paris: Leuven University Press / Les Belles Lettres.

Perkams, M., and R.M. Piccione (eds.), 2006, *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Akten der Konferenz in Jena am 18.–20. September 2003, (Series: Philosophia antiqua, 98), Leiden–Boston: Brill.

Beierwaltes, W., 2007, *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Gersh, S., 2014, *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press.

Layne D.A., and D.D. Butorac (eds.), 2017, *Proclus and his Legacy*, (Series: Millennium Studies 65), Berlin/Boston: de Gruyter.

Nikulin, D., 2019, *Neoplatonism in Late Antiquity*, Oxford–New York: Oxford University Press.

Calma, D., 2019, *Reading Proclus and the Book of Causes. Volume 1: Western Scholarly Networks and Debates*, (Series: Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 22), Leiden–Boston: Brill.

Obras acadêmicas

Adamson, P., H. Baltussen, and M.F.W. Stone (eds.), 2004, *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, vol. I, (Series: Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement, 83.1), London: Institute of Classical Studies.

Athanassiadi, P., 1999, "The Chaldean Oracles: Theology and theurgy," in *Pagan monotheism in late Antiquity*, P. Athanassiadi, and M. Frede (eds.), Oxford: Clarendon, pp. 149–183.

Baltes, M., 1976 & 1978, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, (Series: Philosophia Antiqua, 30 & 35), Leiden: Brill.

Baltzly, D., 2002, "What goes up: Proclus against Aristotle on the fifth element," *Australasian Journal of Philosophy*, 80: 261–287.

––, 2004, "The virtues and 'becoming like god': Alcinous to Proclus," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 26: 297–321.

––, 2013, "Proclus and Theodore of Asine on female philosopher-rulers: Patriachy, metempsychosis, and women in the Neoplatonic commentary tradition," *Ancient Philosophy*, 33.2: 403–424.

––, 2020, "The World Soul in Proclus' *Timaeus Commentary*," in *World Soul – Anima Mundi: On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea*, Ch. Helmig (ed.), with the assistance of L. Marongiu, (Series: Topics in Ancient Philosophy, 8), Berlin/Boston: de Gruyter, pp. 289–308.

Barbanti, M., and F. Romano (eds.), 2002, *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 31 maggio–2 giugno 2001, (Series:

Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale, 24), Catania: CUECM.
Blair Pass, D., 2016, “Platonism and Planetary Motion: Reason, Balance and Order in Proclus’ Commentary on *Republic* 617a4–b4,” *Apeiron*, 49.3: 369–408.
Beierwaltes, W., 1985, *Denken des Einen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
—–, 1998, *Platonismus im Christentum*, (Series: Philosophische Abhandlungen, 73), Frankfurt am Main: Klostermann. [Second Edition, 2001].
Bonelli, M., 2016, “Proclus et la dialectique scientifique,” in *Logique et dialectique dans l’Antiquité*, J.-B. Gourinat, and J. Lemaire (eds.), (Series : Bibliothèque d’histoire de la philosophie, N.S.), Paris: Vrin, pp. 397–421.
Breton, S., 1969, *Philosophie et mathématique chez Proclus, suivi de Principes philosophiques des mathémathiques d’après le commentaire de Proclus aux deux premiers livres des Éléments d’Euclide par N. Hartmann*, traduit par G. de Pesloüan, Paris: Beauchesne.
Brisson, L., 1995, “Proclus et l’Orphisme,” in *Orphée et l’Orphisme dans l’Antiquité gréco-romaine*, (Series: Variorum Collected Studies Series), Aldershot: Ashgate, pp. 43–103.
—–, 2018, “The Angels in Proclus: Messengers of the Gods,” in *Neoplatonic Demons and Angels*, L. Brisson, S. O’Neill, and A. Timotin (eds.), (Series: Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 20), Leiden/Boston: Brill, pp. 209–230.
Brisson, L., S. O’Neill, and A. Timotin (eds.), 2018, *Neoplatonic Demons and Angels*, (Series: Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 20), Leiden/Boston: Brill.
Byrd, J., and M. Byrd, 2019, “Standing in the Vestibule: Proclus on Intermediates,” *Ancient Philosophy*, 39.2: 451–467.
Charles-Saget, A., 1982, *L’architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, (Series: Collection d’études anciennes), Paris: Les Belles Lettres.
Charrue, J.-M., 2019, *La philosophie néoplatonicienne de l’éducation: Hypatie, Plotin, Jamblique, Proclus*, (Series: Ouverture Philosophique), Paris: L’Harmattan.
Coope, U., 2016, “Rational Assent and Self-reversion: a Neoplatonist Response to the Stoics,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 50: 237–288.
Coope, U., 2020, *Freedom and Responsibility in Neoplatonist Thought*, Oxford: Oxford University Press.
Coulter, J.A., 1976, *The Literary Microcosm. Theories of interpretation of the later Neoplatonism*, Leiden: Brill.

Cürsgen, D., 2002, *Die Rationalität des Mythischen: Der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus*, (Series: Quellen und Studien zur Philosophie, 55), Berlin–New York: de Gruyter.

D'Ancona, C., 2005a, "Greek into Arabic: Neoplatonism in translation," in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, P. Adamson, and R.C. Taylor (eds.), (Series: Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 10–31.

—, 2005b, "Les Sentences de Porphyre entre les Ennéades de Plotin et les Eléments de Théologie de Proclus," in *Porphyre. Sentences*, L. Brisson (ed.), 2 vol., Paris: Vrin, I, pp. 139–274.

—, 2007, "The libraries of the Neoplatonists. An introduction," in *The libraries of the Neoplatonists*, Proceedings of the meeting of the European Science Foundation 'Late Antiquity and Arabic thought: Patterns in the constitution of European thought' held in Strasbourg, March 12–14, 2004, C. D'Ancona (ed.), (Series: Philosophia antiqua, 107), Leiden–Boston: Brill, pp. xiii–xxxvi.

D'Ancona, C., and R.C. Taylor, 2003, "Liber de Causis," in *Dictionnaire des philosophes antiques*, R. Goulet, J.-M. Flamand, and M. Aouad, Paris: CNRS, pp. 599–647.

D'Hoine, P., 2004, "Four problems concerning the theory of ideas: Proclus, Syrianus and the ancient commentaries on the Parmenides," in *Platonic ideas and concept formation in ancient and medieval thought*, G. van Riel, and C. Macé (eds.), (Series: Ancient and Medieval Philosophy, Series I, 32), Leuven: Leuven University Press, pp. 9–29.

—, 2006, "The status of the arts. Proclus' theory of artefacts," *Elenchos*, 27: 305–344.

—, 2011, "Les arguments de Proclus contre l'existence d'Idées des maux," *Études Platoniciennes*, 8: 75–103.

—, 2014, "The Forms of Likeness and Unlikeness in Proclus," in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 29, G.M. Gurtler, and W. Wians (eds.), Leiden–Boston: Brill, 1–37.

—, 2016, "Syrianus and Proclus on Aristotle," in *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, A. Falcon (ed.), (Series: Brill's Companions to Classical Reception, 7), Leiden/Boston: Brill, pp. 374–393.

—, 2017, "Compter les causes avec Proclus," in *Les principes cosmologiques du platonisme. Origines, influences et systématisation*, M.A. Gavray, and A. Michalewski (eds.), (Series: Monothéismes et Philosophie, 23), Turnhout: Brepols, pp. 225–247.

——, 2018, "The Metaphysics of the 'Divided Line' in Proclus: A Sample of Pythagorean Theology," *Journal of the History of Philosophy*, 56.4: 575–599.
——, P., 2019, "Proclus and Self-Predication," *Epoché*, 23.2: 461–470.
de Garay, J., 2016, "Mystery Religions and Philosophy in Proclus," in *Greek Philosophy and Mystery Cults*, M.J. Martín-Velasco, and M.J. García Blanco (eds.), Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 149–170.
De Haas, F.A.J., 1997, *John Philoponus' new definition of prime matter: Aspects of its background in Neoplatonism & the ancient commentary tradition*, (Series: Philosophia antiqua, 69), Leiden-Boston-Köln: Brill.
Del Forno, D., 2018, "Proclus on the Hypothetical Method and the Concept of ἰδιότης," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 29: 45–57.
Di Pasquale Barbanti, M., 1983, 1993[2], *Proclo tra filosofia e teurgia*, Catania: Bonanno.
Dillon, J.M., 1972, "Iamblichus and the origin of the doctrine of Henads," *Phronesis*, 17: 102–106.
——, 2015, "Proclus on the Myth of Er," *Dionysius*, 33: 132–144.
——, 1986, "Proclus and the forty Logoi of Zeno," *Illinois Classical Studies*, 11: 35–41.
——, and S. Klitenic, 2007, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes*, (Series: Ashgate Studies in Philosophy and Theology in late Antiquity), Aldershot: Ashgate.
——, and A. Timotin (eds.), 2016, *Platonic Theories of Prayer*, (Series: Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic tradition, 19), Leiden/Boston: Brill.
Dörrie, H., 1973, "La doctrine de l'âme dans le Néoplatonisme de Plotin à Proklus," *Revue de Théologie et de Philosophie*, 23: 116–134.
——, 1975, *De Jamblique à Proclus*, (Series: Fondation Hardt. Entretiens tome, 21), Genève: Vandœuvres.
Dörrie, H., M. Baltes, and Chr. Pietsch, 1987ff, *Der Platonismus in der Antike*, Band 1–7.1, Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann–Holzboog, (three more volumes will be published, 7.2 and 8.1–2).
Endress, G., 1973, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica in arabischer Übersetzung*, Wiesbaden: Steiner.
Esser, H.P., 1967, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neoplatoniker*, Köln: Dissertation der Universität Köln.
Festugière, A.-J., 1971, *Études de philosophie grecque*, Paris: Vrin [contains reprints of the following papers: "Modes de composition des Commentaires de Proclus" (pp. 551–574); "Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus" (pp. 585–596); "L'ordre de lecture des dialogues de Platon

aux Ve/VIe siècles" (pp. 535–550)].

Fortier, S., 2015, "L'inspiration divine de Platon selon Proclus," *Revue de philosophie ancienne*, 33.2: 201–232.

Fortier, S., 2018, "The Far-wanderer: Proclus on the Transmigration of the Soul," *Classical Quarterly*, 68.1: 305–325.

Gersh, S., 1973, *Κίνησις ἀκίνητος. A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus*, Leiden: Brill.

–––, 1978, *From Iamblichos to Eriugena. An investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo–Dionysian tradition*, (Series: Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 8), Leiden: Brill.

Gerson, L.P., 1997, "*Epistrophe eis heauton*: History and Meaning," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8: 1–32.

–––, 2005, *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca – London: Cornell University Press.

–––, 2011, "Proclus and the Third Man," *Études Platoniciennes*, 8: 105–118.

Gertz, S.R.P., 2018, "A Testimonium on Proclus' Views about the Rationality of Animals," *Classical Quarterly*, 68.1: 352–357.

Greig, J., 2020, "Proclus on the Two Causal Models for the One's Production of Being: Reconciling the Relation of the Henads and the Limit/ Unlimited," *International Journal of the Platonic Tradition*, 14.1: 23–48.

Griffin, M., 2015, "Proclus on the Ethics of Self-constitution," in *Causation and Creation in Late Antiquity*, A. Marmodoro, and B.D. Prince (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 202–219.

Gritti, E., 2008, *Proclo. Dialettica, Anima, Esegesi*, (Series: Il Filarete, Collana die studi e testi), Milano: LED.

Günther, H.-Chr., 2007, *Die Uebersetzung der Elementatio Theologica des Proklos und ihre Bedeutung für den Proklostext*, Leiden: Brill.

Hankins, J., and W. Bowen (eds.), 2001–2006, *Marsilio Ficino. Platonic theology*, 6 vol., (Series: I Tatti Renaissance Library), Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Hankinson, R.J., 1998, *Cause and explanation in ancient Greek thought*, Oxford: Clarendon.

Halfwassen, J., 1999, *Hegel und der Spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, (Series: Hegel Studien, 40), Bonn: Bouvier.

Harari, O., 2006, "Methexis and geometrical reasoning in Proclus' Commentary on Euclid's Elements," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 30: 361–389.

Helmig, C., 2004, "What is the systematic place of abstraction and concept formation in Plato's philosophy? Ancient and modern readings of Phaedrus 249b-c," in *Platonic ideas and concept formation in ancient and medieval thought*, G. van Riel, and C. Macé (eds.), (Series: Ancient and Medieval Philosophy, I, 32), Leuven: Leuven University Press, pp. 83–97.

—–, 2008, "Proclus and other Neoplatonists on universals and predication," *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 19: 31–52.

—–, 2009, "'The truth can never be refuted' – Syrianus' view(s) on Aristotle reconsidered," in *Syrianus et la Métaphysique de l'Antiquité tardive*, A. Longo (ed.), (Series: Elenchos, 51), Rome: Bibliopolis, 347–380.

—–, 2010, "Proclus' Criticism of Aristotle's Theory of Abstraction and Concept Formation in *Analytica Posteriora* II 19 and elsewhere," in *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and beyond*, F.A.J. de Haas, M.E.M.P.J. Leunissen, and M. Martijn (eds.), (Series: Philosophia Antiqua, 124), Leiden – Boston – Köln: Brill, 27–54.

—–, 2012, *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, (Series: Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina, Quellen und Studien, 5), Berlin – Boston: de Gruyter.

—–, 2017, "Proclus on Epistemology, Language, and Logic," in *All From One: A Guide to Proclus*, P. d'Hoine, and M. Martijn (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 183–206.

—–, 2019, "Proklos und die neuplatonische Philosophie in der *Vita Procli* des Marinos," in *Über das Glück: Marinos, Das Leben des Proklos*, herausgegeben von I. Männlein-Robert unter Mitwirkung von O. Schelske, (Series: SAPERE, 34), Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 293–314.

—–, and A.L.C. Vargas, 2014, "Ascent of the Soul and Grades of Freedom. Neoplatonic Theurgy between Ritual and Philosophy," in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, P. d' Hoine, and G. van Riel (eds.), (Series: Ancient and Medieval Philosophy, I, 49), Leuven: Leuven University Press, 253–266.

Hoffmann, P., 2012, "Un grief antichrétien chez Proclus: l'ignorance en théologie," in *Les Chretétiens et l'Hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, A. Perrot (ed.), (Series: Études de Littérature Ancienne, 20), Paris: Éditions Rue d'Ulm, 161–197.

—–, 2017, "Le rituel théurgique de l'ensevelissement et le *Phèdre* de Platon. À propos de Proclus, *Théologie Platonicienne*, IV, 9," in *Gnose et Manichéisme.*

Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois, A. Van den Kerchove, and L.G. Soares Santoprete (eds.), (Series: Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, 176), Turnhout: Brepols, pp. 857–912.

Klibansky, R., 1981, *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages*, with a new preface and four supplementary chapters together with *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, with a new introductory preface, München: Kraus.

Klitenic Wear, S., 2011, *The Teachings of Syrians on Plato's Timaeus and Parmenides*, (Series: Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts; Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 10), Leiden–Boston: Brill.

Kobec, A., 2017, "Proclus on the Forms of Attributes: the Case of Figures and Numbers (*in Prm*. 3.826.19–827.18)," *Mnemosyne*, 70.5: 775–807.

Kremer, K., 1966, 1971[2], *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, (Series: Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 1), Leiden: Brill.

Krulak, T., 2017, "Powers and *Poiēseis*: Statue Animation and Divine Manifestation in Proclus Diadochus' Commentary on the Timaeus," in *Divine Powers in Late Antiquity*, A. Marmodoro, and I.-F. Viltanioti (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 88–107.

Kuisma, O., 1996, *Proclus' defense of Homer*, (Series: Commentationes Humanarum Litterarum, 109), Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.

Kutash, E., 2011, *Ten Gifts of the Demiurge: Proclus on Plato's Timaeus*, London/New York: Bristol Classical Press.

Lang, H.S., 2005, "Perpetuity, eternity, and time in Proclus' Cosmos," *Phronesis*, 50: 150–169.

Layne, D.A., 2015, "Involuntary Evil and the Socratic Problem of Double Ignorance in Proclus," *The International Journal of the Platonic Tradition*, 9.1: 27–53.

Lernould, A., 1987, "La dialectique comme science première chez Proclus," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 71: 509–535.

—, 2001, *Physique et Théologie: Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Ascq (Nord): Presses Universitaires du Septentrion.

— (ed.), 2010, *Études sur le Commentaire de Proclus au premier livre des Éléments d'Euclide*, Villeneuve d'Ascq (Nord): Presses Universitaires du Septentrion.

——, 2011, “Le statut ontologique des objets géométriques dans l’In Euclidem de Proclus,” *Études Platoniciennes*, 8: 119–144.
——, 2016, “La διάνοια chez Proclus: pensée et discursivité,” *Chôra*, 14: 139–154.
Linguiti, A., 1990, *L’ultimo platonismo greco: principi e conoscenza*, (Series: Accademia toscana di scienze e lettere La Colombaria. Studi, 112), Firenze: Olschki.
Lloyd, A.C., 1990, *The anatomy of Neoplatonism*, Oxford: Clarendon.
Longo, A., 2015, “Platonismo e aristotelismo a confronto sulla dialettica nel prologo degli «Scolî» di Proclo al «Cratilo»: riprese plotiniane e punti di convergenza con Siriano ed Ermia alla scuola platonica di Atene nel V sec. d.C.,” *The International Journal of the Platonic Tradition*, 9.1: 54–87.
MacIsaac, G., 2009, “The Soul and the Virtues in Proclus’ *Commentary on the Republic of Plato*,” *Philosophie Antique*, 9: 115–143.
——, 2011, “The *Noûs* of the Partial Soul in Proclus’ *Commentary on the First Alcibiades of Plato*,” *Dionysius*, 29: 29–60.
——, 2014, “*Non enim ab hiis que sensus est iudicare sensum*. Sensation and Thought in *Theaetetus*, Plotinus and Proclus,” *International Journal of the Platonic Tradition*, 8: 192–230.
——, 2014, “Geometrical First Principles in Proclus’ *Commentary on the First Book of Euclid’s Elements*,” *Phronesis*, 59: 44–98.
Mansfeld, J., 1994, *Prolegomena: Questions to be settled before the study of an author, or a text*, (Series: Philosophia antiqua, 61), Leiden: Brill.
Martijn, M., 2010, *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and its Methods in Proclus’ Commentary on Plato’s* Timaeus, (Series: Philosophia antiqua, 121), Leiden: Brill.
Menchelli, 2018, M., “Proclo commentatore del *Timeo*: esegesi procliana, esegesi a Proclo, e vettori materiali (Patmos Eileton 897),” *Aion*, 40.1: 109–137.
Menn, S., 2012, “Self-motion and Reflection: Hermias and Proclus on the Harmony of Plato and Aristotle on the Soul,” in *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, J. Wilberding, and C. Horn (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 44–67.
Mueller-Jourdan, P., 2011, *Gloses et commentaire du livre XI du Contra Proclum de Jean Philopon. Autour de la Matière première du monde*, (Series: Philosophia Antiqua, 125), Leiden–Boston: Brill.
O’Brien, C.S., 2015, *The Demiurge in Ancient Thought: Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge: Cambridge University Press.

O'Meara, D.J., 1986, "Le problème de la métaphysique dans l'Antiquité tardive," *Freiburger Zeitschrift Philosophie und Theologie*, 33: 3–22.

—–, 1989, *Pythagoras revived. Mathematics and philosophy in late Antiquity*, Oxford: Clarendon.

Opsomer, J., 2000, "Proclus on demiurgy and procession. A neoplatonic reading of the Timaeus," in *Reason and necessity. Essays on Plato's 'Timaeus'*, M.R. Wright (ed.), London: Duckworth, pp. 113–143.

—–, 2001, "Proclus vs Plotinus on matter (De mal. subs. 30–7)," *Phronesis*, 46: 154–188.

—–, 2003, "La démiurgie des jeunes dieux selon Proclus," *Les Études Classiques*, 71: 5–49.

—–, 2006, "To find the Maker and Father. Proclus' exegesis of Plato *Tim.* 28C3–5," *Études Platoniciennes*, 2: 261–283.

—–, 2012, "In Defense of Geometric Atomism: Explaining Elemental Properties" in *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, J. Wilberding, and C. Horn (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 147–173.

—–, and C. Steel, 1999, "Evil without a cause: Proclus' doctrine on the origin of evil, and its antecedents in Hellenistic philosophy," in *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.–25. September 1997 in Trier, Th. Fuhrer, and M. Erler (eds.), (Series: Philosophie der Antike, 9), Stuttgart: Steiner, pp. 229–260.

—–, 2015, "A Much Misread Proposition from Proclus' *Elements of Theology* (prop. 28)," *Classical Quarterly*, 65.1: 433–438.

—–, 2018, "Proclus and the Authority of Plato," in *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, H. Tarrant, D.A. Layne, D. Baltzly, and F. Renaud, (Series: Brill's Companions to Classical Reception, 13), Leiden/Boston: Brill, pp. 498–514.

—–, 2018, "Proclus," in *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, A. Marmodoro, and S. Cartwright (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 129–150.

Phillips, J., 2007, *Order from disorder. Proclus' doctrine of Evil and its roots in ancient Platonism*, (Series: Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts; Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 5), Leiden: Brill.

Pichler, R., 2006, *Allegorese und Ethik bei Proklos. Untersuchungen zum Kommentar zu Platons Politeia*, (Klassische Philologie, 2), Berlin: Frank & Timme.

Podskalsky, G., 1976, "Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (11.–12. Jh.)," *Orientalia Christiana Periodica*, 42: 509–523.

Praechter, K., 1973, *Kleine Schriften*, H. Dörrie (ed.), Hildesheim: Olms.

Rabouin, D., 2015, “Proclus’ Conception of Geometric Space and Its Actuality,” in *Mathematizing Space. The Objects of Geometry from Antiquity to the Early Modern Age*, V. De Risi (ed.), (Series: Trends in the History of Science), Basel: Birkhäuser, pp. 105–142.

Radke, G., 2006, *Das Lächeln des Parmenides, Proklos’ Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, (Series: Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 78), Berlin–New York: de Gruyter.

Roth, V.M., 2008, *Das ewige Nun. Ein Paradoxon in der Philosophie des Proklos*, (Series: Philosophische Schriften, 72), Berlin: Dunckler & Humblot.

Saffrey, H.D., 1987, *Recherches sur la Tradition Platonicienne au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris: Vrin.

—–, 1990, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, (Series: Histoire des doctrines de l’Antiquité classique, 14), Paris: Vrin.

—–, 2000, *Le Néoplatonisme après Plotin*, (Series: Histoire des doctrines de l’Antiquité classique, 24), Paris: Vrin.

—–, 2002, *L’Héritage des anciens au Moyen Âge et à la Renaissance*, (Series: Histoire des doctrines de l’Antiquité classique, 28), Paris: Vrin.

Schultz, J., 2019, “Mütterliche Ursachen in Proklos’ Metaphysik,” *Philologus*, 163.2: 250–273.

Sezgin, F., 2000, *Proclus Arabus and the Liber de Causis (Burûklûs ‘inda l-‘Arab wa-kitâb al-îdâh fî l-khayr al-mahd)*, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University.

Sheppard, A.D.R., 1980, *Studies on the 5th and 6th essays of Proclus’ Commentary on the Republic*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

—–, 1982, “Proclus’ attitude to theurgy,” *Classical Quarterly*, 32: 212–224.

Simonetti, E.G., 2019, “Plutarch and the Neoplatonists: Porphyry, Proklos, Simplikios,” in Brill’s Companion to the Reception of Plutarch, S. Xenophontos, and K. Oikonomopoulou (eds.), (Series: Brill’s Companions to Classical Reception, 20), Leiden/Boston: Brill, pp. 136–153.

Steel, C., 1978, *The changing self. A study on the soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel: Paleis der Academiën.

—–, 1991, “The One and the Good: Some Reflections on a Neoplatonic Identification,” in *The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic Themes*, A. Vanderjagt, and D. Pätzold (eds.), (Series: Dialectica Minora, 3), Köln: Dinter, pp. 9–25.

——, 1997, "Breathing thought. Proclus on the innate knowledge of the soul," in *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, J. Cleary (ed.), (Series: Ancient and Medieval Philosophy, Series 1, 24), Leuven: Leuven University Press, pp. 293–309.

——, 1999, "Proclus on the existence of evil," and S. Menn, "Commentary on Steel," in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy,* vol. 14, J.J. Cleary (ed.), Leiden–New York–Köln: Brill, pp. 83–109.

——, 2001, "The Neoplatonic doctrine of Eternity and Time and its influence on Medieval Philosophy," in: *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, P. Porro (ed.), (Series: Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 75), Leiden–New York–Köln: Brill, pp. 3–31.

——, 2002, "Neoplatonic versus Stoic causality: the case of the sustaining cause ('sunektikon')," in *Quaestio 2: Causality*, C. Esposito, and P. Porro (eds.), (Series: Yearbook of the History of Metaphysics), Turnhout: Brepols, pp. 77–93.

——, 2003, "Why should we prefer Plato's Timaeus to Aristotle's Physics? Proclus' critique of Aristotle's causal explanation of the physical world," in *Ancient approaches to Plato's Timaeus*, R.W. Sharples, and A. Sheppard (eds.), (Series: Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement, 78), London: Institute of Classical Studies, pp. 175–187.

——, 2004, "Definitions and ideas," in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 19, J.J. Cleary, and G.M. Gurtler (eds.), Leiden: Brill, 103–121.

——, 2005a, "Theology as first philosophy. The Neoplatonic concept of Metaphysics," in *Quaestio 5. Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Bari, 9–12 giugno 2004, P. Porro (ed.), Brepols: Turnhout, 3–21.

——, 2005b, "Proclus' Defence of the Timaeus Against Aristotle's Objections. A Reconstruction of a Lost Polemical Treatise," in *Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Th. Leinkauf, and C. Steel (eds.), (Series: Ancient and Medieval Philosophy, I 34), Leuven: Leuven University Press, pp. 163–193.

——, 2008, "Proclus on the Mirror as Metaphor of Participation," in *Miroir et savoir. La transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*, D. De Smet, M. Sebti, and G. de Callataÿ (eds.), Leuven:

Leuven University Press, pp. 79–96.
——, 2016, "A Rhetorical Reading of Plato's Parmenides," in *Philosophus orator. Rhetorische Strategien und Strukturen in philosophischer Literatur. Michael Erler zum 60. Geburtstag*, I. Männlein-Robert, W. Rother, S. Schorn, and C. Tornau (eds.), Basel: Schwabe, pp. 279–296.
——, 2016, "Proclus' Defence of the Timaeus against Aristotle: A Reconstruction of a Lost Polemical Treatise," in *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, R. Sorabji (ed.), London/ New York: Bloomsbury, pp. 327–352 [revised version of "Proclus' Defence of the Timaeus against Aristotle's Objections. A Reconstruction of a Lost Polemical Treatise"].
Tanaseanu-Döbler, I., 2013, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, (Series: Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte, 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Tarrant, H., and Baltzly, D. (eds.), 2006, *Reading Plato in Antiquity*, London: Duckworth.
Timotin, A., 2012, *La démonologie platonicienne. Historie de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, (Series: Philosophia Antiqua, 128), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
——, 2017, "La voix des démons dans la tradition médio- et néoplatonicienne," in *Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes dans l'Antiquité*, L.G. Soares Santoprete, and P. Hoffmann (eds.), (Series: Recherches sur les Rhétoriques Religieuses, 26), Turnhout: Brepols, pp. 137–152.
——, 2017, *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus*, (Series: Recherches sur les rhéthoriques religieuses, 22), Turnhout: Brepols.
——, 2018, "Proclus' Critique of Plotinus' Demonology," in *Neoplatonic Demons and Angels*, L. Brisson, S. O'Neill, A. Timotin (eds.), (Series: Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 20), Leiden/Boston: Brill, pp. 190–208.
Trouillard, J., 1982, *La mystagogie de Proclos*, Paris: Les Belles Lettres.
Van Den Berg, R.M., 2008, *Proclus' Commentary on the Cratylus in context. Ancient theories of language and naming*, (Series: Philosophia antiqua, 112), Leiden–Boston: Brill.
——, 2014, "Proclus and Iamblichus on Moral Education, "*Phronesis*, 59: 272–296.
——, 2014, "Proclus on Hesiod's *Works and Days* and 'Didactic Poetry'," *Classical Quarterly*, 64: 383–397.

Van Liefferinge, C., 1999, *La théurgie: des 'Oracles chaldaïques' à Proclus*, (Series: Kernos. Supplément, 9), Liège: Centre International d'Étude de la Religion Greque Antique.

Van der Meeren, S., 2017, "L' «entretien» philosophique d' après le commentaire de Proclus au *Premier Alcibiade* de Platon," in *Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes dans l'Antiquité*, G. Soares Santoprete, and P. Hoffmann (eds.), (Series: Recherches sur les Rhétoriques Religieuses, 26), Turnhout: Brepols, pp. 231–262.

Van Riel, G., 2000, *Pleasure and the good life. Plato, Aristotle and the Neoplatonists*, (Series: Philosophia antiqua, 85), Leiden–New York–Köln: Brill.

—–, 2017, "How can the Perceptible World be Perceptible? Proclus on the Causes of Perceptibility," in *Light on Creation: Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, G. Roskam, and J. Verheyden (eds.), (Series: Studien und Texte zu Antike und Christentum, 104), Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 49–59.

—–, 2018, "Proclus, Porphyry, Atticus and the Maker? Remarks on Proclus, *In Ti.* II, 1.393.31–394.5 Diehl (Atticus, fr. 28)," *Classical Quarterly*, 68.2: 681–688.

Vargas, A., 2016, "Time, King of Heaven and Earth: Timeless and Timebound Metaphysics in Proclus," *Dionysius*, 34: 88–105.

Vasilakis, D.A., 2019, "Neoplatonic Providence and Descent: a Test-Case from Proclus' Alcibiades Commentary," *International Journal of the Platonic Tradition*, 13.2: 153–171.

Watson, D.J., 2017, "Irony and Inspiration: Homer as the Test of Plato's Philosophical Coherence in the Sixth Essay of Proclus' *Commentary on the Republic*," *International Journal of the Platonic Tradition*, 11.2: 149–172.

Watts, E.J., 2006, *City and school in late antique Athens and Alexandria*, (Series: The Transformation of the Classical Heritage, 41), Berkeley: University of California Press.

Westerink, L.G., J. Trouillard, and A.P. Segonds , 1990, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, (Series: Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres.

Whittaker, J., 1975, "The Historical Background of Proclus' Doctrine of the *authypostata*," in *De Jamblique à Proclus*, H. Dörrie, (Series: Fondation Hardt. Entretiens tome, 21), Genève: Vandœuvres, pp. 193–230 [Reprint in: *Studies in Platonism and Patristic Thought*, (Series: Variorum reprints), London: Aldershot, 1984, XVI].

Zamora Calvo, J.M., 2018, “Plato’s Reign of Kronos: Proclus’ Interpretation of the Myth in the Politicus,“ in *Plato’s Statesman Revisited*, B. Bossi, and T.M. Robinson (eds.), (Series: Trends in Classics, Supplementary Volumes, 68), Berlin/Boston: de Gruyter, pp. 119–140.

Sobre o organizador

Cesar Augusto Mathias de Alencar: Doutor e Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica – PPGLM/UFRJ, com pesquisa em Filosofia Antiga. Graduado em Filosofia também pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente é professor adjunto do Colegiado do Curso de Licenciatura em Filosofia – UNIFAP/Campus Santana, desenvolvendo pesquisas na área de Ética, Filosofia Política, Filosofia do Símbolo (Mente e Linguagem), Epistemologia e Crítica Literária. É coordenador do Grupo de Pesquisa Diálogo: Discurso e Ação Humana e dos projetos de extensão Tardes com Platão e Curso de Retórica em foco: Técnicas para leitura e escrita. É autor dos livros A Filosofia de Sócrates (Pimenta Cultural, 2021) e Lições Socráticas (EdUnifap, 2021). Como escritor, publicou um livro de poesia (Poemalimpo, 2016) e um romance (Falosofia de Mulher, 2016).

Sobre os tradutores e revisores

Danillo Costa Lima: Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), na área de Filosofia Antiga, com foco em Neoplatonismo. Pesquisa primariamente a obra do neoplatônico tardio Proclo, e secundariamente aquela de outros membros dessa escola como Plotino, Porfírio, Siriano, Simplício e Olimpiodoro. Tem interesse principalmente em questões epistemológicas, éticas, metafísicas e místico-religiosas trabalhadas por esses autores como parte de sua síntese filosófica tardia da herança intelectual do mundo helênico.

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes: Professor efetivo de filosofia do Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM), membro permanente do Programa de Pós-Graduação nível Stricto Sensu – Mestrado Profissional em Educação Tecnológica do IFTM. Possui pós-doutorado em história política pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ – 2020), doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ – 2017), mestrado pelo PPGLM/UFRJ (2011), graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (Bacharelado e Licenciatura – 2010) e graduação em Comunicação Social – Faculdades Integradas Hélio Alonso (FACHA – 2006). Tem experiência nas áreas de Filosofia com ênfase em Ética, Filosofia Política e Filosofia da Tecnologia. Coordena o grupo de pesquisa "Ápeiron: estudos em física e metafísica", sendo partes deste o projeto de pesquisa "Projeto Prometeu" e o projeto de extensão "Física Filosófica".

Mariane Farias de Oliveira: Atuou como professora substituta de Filosofia na Universidade Federal de Goiás (UFG) entre 2020 e 2021. Atualmente é doutoranda na Universidade de São Paulo (USP) em Filosofia Antiga. É bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e mestre em Filosofia Antiga pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Também possui doutorado interrompido pela Université de Lille 3, sob supervisão de Thomas Bénatouil. Atua como membro do corpo editorial do periódico Revista Kínesis (UNESP), membro associado da The International Society for the History of Philosophy of Science (HOPOS), membro associado da The Metaphysical Society of America (MSA-L), membro associado da Associação Latino-Americana de Filosofia Antiga (ALFA) e membro do GT História da Filosofia da Natureza da ANPOF. Tem como tema atual de pesquisa filosofia da ciência em Aristóteles, especialmente na obra dos Segundos Analíticos.

Victor Gonçalves de Sousa: Bacharel em direito pela Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da USP (FDRP – USP), mestre em filosofia (História da Filosofia Antiga) pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (FFLCH – SP) e doutorando em filosofia (História da Filosofia Antiga) pela mesma instituição.